نگارِ پاکستان

جاری شدہ ۱۹۲۲ء
بانی علامہ نیاز فتحپوری

اقبال نمبر

مدیر
فرمان فتحپوری

رجسٹرڈ ایس نمبر ۲۴۷۲ جاری شدہ ۱۹۲۲ء
تعلیمی اداروں کیلئے محکمہ تعلیم کراچی سے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر ڈی/ایف یو پی/۳۲۹

بانی
علامہ نیاز فتحپوری

اقبال نمبر

نگار پاکستان

مدیر
ڈاکٹر فرمان فتحپوری

دفتر
۶۰- ورلی روڈ - گارڈن ایسٹ - کراچی ۳
فون ۷۲۳۸۰۲ - ۴۱۹۹۶۸

سید انتر حسین نے ایجوکیشنل پریس سے چھپوا کر ۱۵۹-اے قمر کتاب گھر اردو بازار کراچی سے شائع کیا۔
کاتب عالم علی

ب

فہرست مضامین

شمارہ ۱۱ - ۱۲	نومبر - دسمبر ۱۹۷۷ء	۵۶ واں سال

ملاحظات	ڈاکٹر فرمان فتح پوری	
ملاحظات	علامہ نیاز فتح پوری	۱
حیات اقبال کی اہم تاریخیں	سید ابصار علی	۳
اقبال کی زندگی کا خاکہ	علامہ نیاز فتح پوری	۵
اقبال کا ذہنی ارتقاء	علامہ نیاز فتح پوری	۷
اقبال کے سیاسی رجحانات	علامہ نیاز فتح پوری	۲۰
اقبال کا فلسفۂ خودی	علامہ نیاز فتح پوری	۳۲
اقبال کا رنگ تغزل	علامہ نیاز فتح پوری	۴۲
اقبال کی حیات معاشقہ	محمد عظیم فیروزآبادی	۵۴
اقبال کی شاعری	جگن ناتھ آزاد	۶۳
اقبال اور نظریۂ جمہوریت	غلام ربانی عزیز	۷۹
مطالعۂ اقبال غلط زاویۂ نگاہ سے	محمد عبدالقیوم باقی	۹۵
تصوراتِ اقبال کا سرسری جائزہ	کریم اللہ بابوی	۱۰۷
اقبال کے یہاں ڈرامائی عنصر	صبیح احمد کمالی	۱۱۴
اقبال کی شاعری عملی نقطۂ نظر سے	پروفیسر احتشام حسین	۱۲۴
اقبال ایک فلسفی شاعر	سید ارتضیٰ حسین	۱۳۹
اقبال و غالب کا تقابلی مطالعہ	ڈاکٹر فرمان فتحپوری	۱۴۵
مسلمانوں کی سیاسی بیداری میں اقبال کا حصہ	ڈاکٹر محمود حسین	۱۶۳
اقبال اور تعلیم	ڈاکٹر اسمٰعیل سعد	۱۷۱
اقبال کے خطوط میں ادبی مباحث	سحر انصاری	۱۸۵
نگار اور اقبال	سید اظہر الحق حقی	۱۹۳
اقبال اور سر سید احمد خاں	ڈاکٹر معین الدین عقیل	۲۰۲

ملاحظات

"نگار" نے اوّل اوّل علاّمہ نیازؔ فتحپوری کی زیرِ ادارت جنوری فروری ۱۹۶۲ء میں بطور سالنامہ "اقبال نمبر" شائع کیا تھا۔ اسی سال جولائی ۱۹۶۲ء میں نگار لکھنؤ سے کراچی منتقل ہو گیا اور یہاں سے اس کے دو ایڈیشن وقفے وقفے سے شائع ہوئے اور بہت جلد نایاب ہو گئے۔ یہ نمبر دو سبب سے غیر معمولی اہمیت کا حامل تھا، ایک تو اس لئے کہ اس میں اقبالؔ کی زندگی اور فن کے متعلق بعض بالکل نئے اور چونکا دینے والے معلومات افزا مضامین شامل تھے۔ دوسرے اس لئے کہ اسکے کئی مقالے خود علامہ نیازؔ فتح پوری کے زورِ قلم کا نتیجہ تھے اور ان کے ذریعے اقبال کے فکر و فن کے بعض نئے گوشے منور ہوتے تھے۔ چنانچہ اپنی اسی افادیت کے سبب یہ نمبر پورے کا پورا زیرِ نظر اقبال نمبر میں شامل ہے۔ لیکن اس کے علاوہ بھی اس میں بہت کچھ ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ نگار نے اپنی چھپن ۵۶ سالہ زندگی میں علامہ اقبالؔ کے بارے میں جو کچھ شائع کیا ہے وہ سب کچھ اس نمبر میں مفصل نہ سہی اشاریہ کی صورت میں موجود ہے۔ میری مراد اظہر الحق حقیؔ صاحب کے مضمون سے ہے جس میں انھوں نے اقبالؔ سے متعلق شائع ہونے والی ساری تحریروں کی نشان دہی کر دی ہے۔ یوں سمجھ لیجئے کہ اس نمبر کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصّہ اقبال نمبر کی اولین اشاعت پر مبنی ہے دوسرا حصّہ تازہ اور منتخب مضامین پر مشتمل ہے اس لحاظ سے اس میں اقبال اور اقبالیات سے متعلق وہ سبھی کچھ آ گیا ہے جو اقبالؔ شناسی کے لئے ازبس ضروری ہے۔

فرمانؔ فتح پوری

علامہ نیاز فتحپوری

ملاحظات

میرا مقصود اس سالنامہ کی اشاعت سے اقبال کی غنائی شاعری کا مطالعہ تھا، فلسفی و صوفی اقبال کا نہیں۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ میرا یہ ارادہ صحیح و درست نہ تھا۔ کیونکہ اقبال کے فلسفہ و تصوف کی جو روایات اس وقت تک ذہن نشین ہو چکی ہیں وہ اس قدر دیرینہ و مستحکم ہیں کہ ان سے قطع نظر اقبال کی شاعری کا تصور ہی لوگوں کے سامنے نہیں آتا اور سچ یہ ہے کہ آ بھی نہیں سکتا۔

بہر حال مجھے اپنی ناکامی کا اعتراف ہے کہ میں اس پرچہ کو اقبال کی محض غنائی شاعری کے لئے وقف نہ کر سکا اور دیرینہ روایات کی رعایت سے مجھے کچھ وہ بھی پیش کرنا پڑا جو اس سے قبل بارہا سامنے آ چکا ہے۔ تاہم تھوڑا سا فرق آپ ضرور محسوس کریں گے اور وہ یہ کہ اقبال کے فلسفہ و پیام پر جو مضامین آپ کو اس پرچہ میں نظر آئیں گے وہ بہت صاف، سلجھے ہوئے اور شگفتہ ہیں۔ یعنی ان میں فلسفۂ اقبال کا تجزیہ تو ضرور کیا گیا ہے، لیکن نہ ان کی زبان فلسفیانہ ہے، نہ انداز بیان دقت پسندانہ!

ہر چند اس خصوصی اشاعت میں آپ کو بعض ایسے مقالے بھی ملیں گے جن میں اقبال کو خالص غنائی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ وہ آپ کو پسند بھی آئیں، لیکن میں اپنی جگہ کچھ غیر مطمئن سا ہوں۔ جس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ ہمارے ادیب و نقاد اقبال کی غنائی شاعری کی طرف سے غض بصر کے عادی ہو گئے ہیں۔ دوسرے یہ بھی کہ خود اقبال کے کلام کا تار و پود کچھ ایسا ہے کہ خالص غنائی نقطۂ نظر سے اس کا مطالعہ آسان نہیں اور یہ امر دشوار ہے کہ آپ اقبال کے غنائی محاسن کا ذکر شروع کریں اور اس کے فلسفہ و پیام کی بات نہ چل پڑے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کی غنائی شاعری کا ابتدائی دور، جب داغ کے تتبع میں وہ روائتی غزلیں لکھتے تھے، وہ دور جب صاحب اقبال کا مطالعہ اس عہد کے غزل گو شعرا کے ساتھ کیا جا سکتا تھا۔ لیکن جب بعد کو ان کی فکر و نظر نے اس میں تنزیہی و آفاقی تصورات

بھی شامل کردئے تو وہ بالکل دوسری چیز ہوکر رہ گئی۔ یہاں تک کہ اب ہم نہ اقبال کے مفکرانہ پہلو سے ہٹ کر اس کی شاعری سے لطف اندوز ہوسکتے ہیں اور نہ اس کے محاسن شعری کو نظر انداز کرکے اس کے فکر و نظر کی گہرائیوں تک پہنچ سکتے ہیں۔

اقبال کی شاعری کا ٹکنک فارسی، اردو دونوں میں بڑا عجیب ٹکنک ہے۔ باوجود اس کے کہ اقبال نے معنویت و سخن طرازی دونوں حیثیتوں سے بیدل و غالب سے استفادہ کیا ہے۔ پھر بھی انھوں نے اپنی انفرادیت ان دونوں سے ہٹ کر بالکل علیحدہ قائم کی اور اس کا سبب صرف یہ تھا کہ جس مواد سے ان کے کلام کی تخلیق ہوئی اس کا خمیر مختلف تھا۔ اس کا سرچشمہ کچھ اور تھا۔ جس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آپ بیدل غالب اور اقبال تینوں کے اشعار سامنے رکھئے تو آپ کا وجدان خود بتادے گا کہ ان میں اقبال کن کن شعروں پر منقوش ہے۔

بات یہ ہے کہ جو رچی ہوئی دلنشین معنویت کلام اقبال میں پائی جاتی ہے وہ بیدل کی ناقابلِ فہم معنویت سے بالکل علیحدہ ہے اور جو والہانہ اندازِ سخن طرازی اقبال کے یہاں پا یا جاتا ہے وہ غالب کے شوخ و دشوار پسند اسلوب سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، اقبال کی شاعری کا ٹکنک بڑا عجیب ٹکنک ہے یعنی یہ کہ اس کی شاعری کا بطون اس کے ظواہر شاعری سے کچھ ایسا وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے سے جُدا کر ہی نہیں سکتے اور یہ دونوں مل کر ایک ایسا کل بن جاتے ہیں کہ اس کی تجزیاتی حیثیت ختم ہوجاتی ہے۔ مثالاً ایک فلسفۂ خودی کو لے لیجئے جو اقبال کا بنیادی درس ہے کہ اگر وہ اس کے اظہار میں اختراعِ تعبیرات و ابداع استعارات سے کام نہ لیتا یا یہ کہ وہ مجموعہ ہوتا صرف الفاظ و تراکیب کے محاسن کا، اور دل کی دھڑکنیں اس میں نہ پائی جاتیں تو کیا اقبال کوئی خاص مقام اپنا پیدا کرسکتے تھے؟

انسان فطرتاً بڑا جستجو پسند واقع ہوا ہے اور اس کی یہی جستجو قیاس و تصورات کی راہ سے دلیل و برہان کی طرف اس کی رہبری کرتی رہتی ہے۔ خواہ وہ عقلی ہو یا تمثیلی۔ شاعر بھی ایک انسان ہے اور تصوراتی دلیل و برہان کا شایق ہے۔ اس لئے اقبال نے بھی افہام و تفہیم

کے بہت سے اصول، بہت سے مرموزات وضع و اختیار کیے اور اس طرح آخر کار اس کی شاعری ایک جداگانہ فن ہو کر رہ گئی پھر بعد کو بعض شعراء نے محض فن کی رنگینی کو لے لیا، اور بعض نے محض خشک معنویت کو۔ لیکن حقیقی شاعر نہ وہ بن سکا نہ یہ۔ کیونکہ اصل شاعر وہ ہے جو ان دونوں کو ساتھ لے کر چلے اور اقبالؔ اسی خصوصیت کا حامل تھا۔

میں نے اپنے ایک مضمون میں اقبالؔ کی روایتی غزل سرائی کا ذکر کیا ہے اور ان کے اردو، فارسی اشعار کا انتخاب بھی دے دیا ہے۔ جس سے اقبالؔ کے غنائی یا متداول عاشقانہ رنگ کی شاعری پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ تاہم بہ سلسلہ ملاحظات اس طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔

اس اشاعت میں بعض ایسے مضامین بھی نظر آئیں گے جن کا تعلق اقبالؔ کی ذاتی زندگی سے ہے اور ایک عام جذباتی انسان کی حیثیت سے ان کے بعض سوانح پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ علاوہ اس کے بعض مقالات میں ان کے چند نظریوں سے بھی اختلاف کیا گیا ہے اور ان کی بعض انسانی کمزوریوں کو بھی دکھایا گیا ہے، لیکن اس سے مقصود یہ دکھانا ہے کہ ایک مفکر کو کن کن راہوں سے گزرنا پڑتا ہے اور کیسے کیسے خارزار سے اپنا دامن بچا کر وہ منزلِ مقصود تک پہنچتا ہے۔

جیسا کہ میں ابھی عرض کر چکا ہوں۔ اقبالؔ کی غنائی شاعری کا انتخاب تو دے دیا گیا ہے۔ لیکن جی چاہتا تھا کہ اسی طرح اس کی معلمانہ و حکیمانہ شاعری کا اچھا انتخاب شائع کر سکتا۔ لیکن یہ بات آسان نہ تھی، کیونکہ اس رنگ کا کلام بہت زیادہ ہے اور اس کا اکثر حصہ اپنی جگہ انتخاب ہی ہے۔ تاہم مجھے ان کے بعض ویسے شاہکار چننے کا خیال ضرور پیدا ہوا جو اس کے تمام اردو منظومات میں گل سر سبد کی حیثیت رکھتے ہوں اور اس جستجو میں آخر کار میری نگاہ مسجد قرطبہ اور ذوق و شوق پر پڑی جو یقیناً اقبالؔ کو زندہ جاوید بنا دینے کے لئے کافی ہیں کیونکہ اقبالؔ نے جو کچھ لکھا وہ انھیں نظموں کی شانِ نزول تھی اور جو نظمیں بعد میں لکھیں وہ انھیں کی تفسیر ہیں۔

اقبالؔ کا فلسفہ، اس کا پیام، اس کے جذبات کا جوش و خروش اور اس کے محاسن شعری الغرض سب کچھ انھیں دو نظموں میں سمٹ آیا ہے۔

سید ابصار علی

حیاتِ اقبال کی اہم تاریخیں

ولادت	سیالکوٹ	۹ نومبر ۱۸۷۷ء
مڈل کے امتحان میں کامیابی		۱۸۹۱ء
داغ دہلوی سے سلسلۂ تلمذ		۱۸۹۲ء
پہلی شادی اور میٹرک کے امتحان میں کامیابی		۱۸۹۳ء
انٹرمیڈیٹ میں کامیابی		۱۸۹۵ء
بی۔ اے کی ڈگری		۱۸۹۷ء
ایم۔ اے (فلسفہ)		۱۸۹۹ء
بحیثیت شاعر انجمن حمایت اسلام میں پہلی شرکت		۱۹۰۰ء
اسلامیہ کالج میں انگریزی کے عارضی استاد		۱۹۰۱ء
پہلی تصنیف علم الاقتصاد		۱۹۰۳ء
اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ کا سفر		۱۹۰۵ء
میونخ یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری		۱۹۰۷ء
یورپ سے واپسی		۱۹۰۸ء
گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر		۱۹۰۹ء
حیدرآباد دکن کا سفر		۱۹۱۰ء
انجمن حمایت اسلام میں نظم "شکوہ"		۱۹۱۱ء
انجمن حمایت اسلام میں نظم "شمع و شاعر"		۱۹۱۲ء
کانپور اور الہ آباد کا سفر		۱۹۱۳ء
دوسری اور تیسری شادی		۱۹۱۴ء

اسرار خودی کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۱۵ء
رموز بیخودی کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۱۸ء
انجمن حمایت اسلام کے سکرٹری جنرل	سنہ ۱۹۱۹ء
اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ (نکلسن)	سنہ ۱۹۲۰ء
علامہ اقبال پر پہلی کتاب (سر ذوالفقار علی)	سنہ ۱۹۲۲ء
"سر" کا خطاب	سنہ ۱۹۲۳ء
بانگ درا کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۲۴ء
مجلس قانون ساز پنجاب کے ممبر	سنہ ۱۹۲۶ء
زبور عجم کی اولین اشاعت	سنہ ۱۹۲۷ء
جنوبی ہند کا سفر اور لکچر	سنہ ۱۹۲۸ء
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۳۰ء
الہ آباد کے جلسہ مسلم لیگ کی صدارت اور پاکستان کا تصور	سنہ ۱۹۳۰ء
دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت	سنہ ۱۹۳۱ء
جاوید نامہ کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۳۲ء
نادر شاہ کی دعوت پر افغانستان کا سفر	سنہ ۱۹۳۳ء
پیرس میں برگساں سے ملاقات	سنہ ۱۹۳۳ء
بال جبریل کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۳۵ء
ضرب کلیم کی پہلی اشاعت	سنہ ۱۹۳۶ء
وفات ۲۱ر اپریل	سنہ ۱۹۳۸ء

مسجد قرطبہ

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تار حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات!

سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات

تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات!

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات! کارِ جہاں بے ثبات!

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام!

عشق دمِ جبرئیل، عشق دل مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام!

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نارِ حیات

اے حرم قرطبہ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!

قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود!

تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود

عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں
گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہر کبود

پیکر نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا
اس کو میسر نہیں سوز و گدازِ سجود!

کافر ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق
دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود

شوق مری لے میں ہے، شوق مری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

تیری بنا پائیدار تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

تیرے در و بام پر وادی ایمن کا نور
تیرا منارِ بلند جلوہ گہہ جبرئیل

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِّ کلیم و خلیل

اس کی زمیں بے حدود اس کا افق بے ثغور
اس کے سمندر کی موج دجلہ و دنیوب و نیل!

اس کے زمانے عجیب اسکے فسانے غریب
عہدِ کہن کو دیا اس نے پیام رحیل!

ساقیِ اربابِ ذوق، فارسِ میدانِ شوق
بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل!

مرد سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الٰہ
سایۂ شمشیر میں اس کی پنہ لا الٰہ

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم
اس کا سرور اس کا شوق اسکا نیاز اسکا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں،
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ

کعبۂ اربابِ فن! سطوتِ دینِ مبیں
تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

ہے تہِ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں ہے کہیں!

آہ وہ مردانِ حق! وہ عربی شہسوار
حاملِ "خلقِ عظیم" صاحبِ صدق و یقیں

جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب
سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں!

جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی
خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے!
رنگِ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے!

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے
عشقِ بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں!
دیکھ چکا المنی شورشِ اصلاحِ دیں
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کہن کے نشاں
حرفِ غلط بن گئی عصمتِ پیرِ کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتیِ نازک رواں!
چشمِ فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
ملتِ رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں!

دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا!

وادیِ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب!
سادہ و پرسوز ہے دخترِ دہقان کا گیت
کشتیِ دل کے لئے سیل ہے عہدِ شباب!
آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب!
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری آنکھوں میں ہے اسکی سحر بے حجاب!
پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب!
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب!
صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب!

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

ذوق و شوق

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں!
حسنِ ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں!
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں!
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں!
آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں!

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی!
اہلِ فراق کے لئے عیش دوام ہے یہی!

کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لئے مئے حیات
کہنہ ہے بزمِ کائنات تازہ ہیں میرے واردات!

کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات!

ذکرِ عرب کے سوز میں فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیّلات!

قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات!

عشق و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصوّرات!

صدقِ خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق!

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو!
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو!

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ میکدہ کم طلب و تہی کدو!

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو!

بادِ صبا کی موج سے نشو و نمائے خار و خس!
میرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو!

خونِ دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش
ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو!

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب!
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب!

عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب!

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود!
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب!

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب! میرا سجود بھی حجاب!

تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو! عشق حضور و اضطراب!

تیرہ و تار ہے جہاں گردشِ آفتاب سے!
طبعِ زمانہ تازہ کر جلوۂ بے حجاب سے!

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز و شب
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیلِ بے رطب!

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ! عقل تمام بولہب!

گاہ بحیلہ می برد گاہ بزور می کشد
عشق کی ابتدا عجب! عشق کی انتہا عجب!

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو! ہجر میں لذّتِ طلب!

عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب!

گرمیٔ آرزو فراق! شورشِ ہائے و ہو فراق!

نیاز فتح پوری

اقبال کی زندگی کا خاکہ

نام ۔ محمد اقبال ۔ تخلص اقبال ۔ والد کا نام شیخ نور محمد جو ایک صوفی منش بزرگ تھے ۔

ولادت ۔ سیالکوٹ ، ۲۲ ر فروری ۱۸۷۳ء[1]

خاندان ۔ برہمن کشمیری الاصل ۔ جو کسی وقت کشمیر سے سیالکوٹ چلا آیا تھا ۔ اس تعلق کو خود انھوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے :۔

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی ۔۔۔ برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز ست
تنم گلے ز خیابانِ جنت کشمیر ۔۔۔ دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز ست

ابتدائی تعلیم ایف ۔ اے تک مرے کالج سیالکوٹ میں ہوئی ۔ عربی و فارسی ادب و اسلامیات کی تعلیم مولوی میر حسن سے حاصل کی جو بڑے مشہور فاضل شخص تھے ۔ ۱۸۹۵ء میں لاہور آ گئے ۔ بی ۔ اے کی ڈگری گورنمنٹ کالج لاہور سے حاصل کی اور یہیں ٹامس آرنلڈ کی شاگردی میں فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا ۔ ایم ۔ اے کی ڈگری لینے کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر ہو گئے ، چند دن کے بعد ۱۹۰۵ء میں بیرسٹری کی تعلیم کے لئے انگلستان چلے گئے ۔ وہاں قانون کے ساتھ فلسفہ کی تعلیم بھی جاری رکھی اور ہائڈل برگ (میونخ) یونیورسٹی " میں ایران کے فلسفہ مابعد الطبیعیات " پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ۔

انگلستان سے لوٹ کر کچھ زمانہ تک پروفیسر رہے ۔ اس کے بعد وکالت شروع کی ، مگر یہ پیشہ ان کے مزاج کے موافق نہ تھا اسی لئے اُسے ترک کر دیا[2] ۔ چونکہ انگلستان سے وہ اسلام

---

[1] لیکن موجودہ تحقیق کے مطابق یہ تاریخ ۹ ر نومبر ۱۸۷۷ء ہے

[2] اس زمانہ میں جب مجھے بھی قانونی تعلیم کا شوق پیدا ہوا تو میں نے اقبال سے مشورہ کیا ۔ انھوں نے اس کی مخالفت کی اور یہ لکھا کہ ۔ "وکالت میں ہمیشہ فطرت انسانی کا تاریک پہلو سامنے رہتا ہے ، اس لئے اس پیشہ کو اختیار کرنے والا احساسِ حسن کھو بیٹھتا ہے ۔" (نیاز)

اور فلسفۂ اسلام کا خاص ذوق لے کر آئے تھے۔ اس لئے انجمن حمایت اسلام لاہور کے سرگرم رکن ہو گئے اور قومی نظمیں لکھنا شروع کیں جن میں "شکوہ و جواب شکوہ" نے بہت شہرت پائی۔ اشاعت تصانیف کی ترتیب یہ ہے :-

اسرارِ خودی، فارسی ۔ (سنہ ۱۹۱۵ء)	رموزِ بیخودی ، فارسی (سنہ ۱۹۱۸ء)
پیامِ مشرق، فارسی ، (سنہ ۱۹۲۳ء)	بانگ درا ، اردو (سنہ ۱۹۲۴ء)
رموز عجم ، فارسی ، (سنہ ۱۹۲۷ء)	جاوید نامہ ، فارسی (سنہ ۱۹۳۲ء)
بال جبریل ، اردو ، (سنہ ۱۹۳۵ء)	مسافر ، فارسی (سنہ ۱۹۳۶ء)
پس چہ باید کرد (سنہ ۱۹۳۶ء)	ضربِ کلیم، اردو (سنہ ۱۹۳۷ء)
ارمغان حجاز ، فارسی ، اُردو ، (سنہ ۱۹۳۸ء)	

سنہ ۱۹۲۲ء میں سر کا خطاب ملا۔ سنہ ۱۹۲۶ء میں پنجاب کی مجلس مقننہ کے ممبر چنے گئے۔ سنہ ۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے سنہ ۳۲ء میں راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کی۔ ۲۱ اپریل سنہ ۳۸ء کو دنیا سے رخصت ہوئے۔

نیاز فتحپوری

اقبال کا ذہنی ارتقا

ہمارے شعرا میں صرف پانچ شاعر ایسے ہوئے ہیں جو تاریخ ادب میں اپنا غیر فانی نقش نقش چھوڑ گئے ہیں اور جن کو تاریخ کبھی نظرانداز نہیں کر سکتی۔ میر۔ نظیر۔ غالب۔ اکبر اور اقبال لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ بلندی قدر و معیار کی اس مشارکت کے باوجود ذہنیت، تصور اور آہنگ کے لحاظ سے ان میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف تھا۔

میر اپنے تلخ تجربات زندگی کی بناء پر بڑا سوگوار و غم دوست شاعر تھا۔ ایک ناقابل علاج درد کا۔ اور جو اثر و تاثر اس کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ تلخیٔ احساس اور درد انگیز لب و لہجہ کے لحاظ سے ہمیں اور کہیں نہیں ملتا۔ ہرچند میر کے اس رنگ کی تقلید دوسرے شاعروں نے بھی کی، درد دُکھ کی صدا جس لب و لہجہ سے میر نے بلند کی تھی اس کا تتبع دوسرے شعرا نے بھی کیا لیکن کامیابی کسی کو نصیب نہ ہوئی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ میر کا رنگ اسی کے ساتھ ختم ہو گیا۔

نظیر خالص عوامی شاعر تھا اور اس خصوصیت میں وہ منفرد نظر آتا تھا۔ میر نے دنیا کو جس نظر سے دیکھا وہ بڑی مغائرانہ و سوگوارانہ نگاہ تھی اور ساری عمر بیزاری و شکوہ شکایت میں گزار دی۔ لیکن نظیر نے اسے ایک تماشائی کی حیثیت سے دیکھا اور اس سے پورا لطف اٹھایا۔ وہ جس سرزمین میں پیدا ہوا تھا اسی کو ہمیشہ اپنا وطن سمجھا اور اسی کی فضا میں گھل مل گیا۔ وہ غزل کا شاعر نہ تھا، وہ ایک چونچال شاعر تھا۔ بیانیہ شاعری کا اور اپنی ساری عمر اسی ابتہاجی رنگ رلیوں کے تذکروں کیلئے وقف کر دی۔ نظیر نے بھی وہی زمانہ پایا تھا جو میر نے لیکن ایک نے اسے غباری شیشہ کی عینک سے دیکھا اور دوسرے نے رنگین عینک سے یہ اپنی اپنی افتادِ طبع کی بات ہے۔

غالب کا زمانہ سیاسی و اقتصادی حالات کے لحاظ سے بہ نسبت میر کے زیادہ ناسازگار اور زیادہ تلخ و ناگوار تھا اور یاس و قنوط کے جذبات اس زمانہ میں قدرتاً زیادہ شدید ہونا

چاہئے تھے۔ لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ روتے روتے تھک سے گئے تھے اور اپنی تسکین کے لئے انھوں نے ایک نوع کا مایوسانہ توکل اپنے اندر پیدا کر لیا تھا جس کا دوسرا نام POORMANS CONSOLATION یا تصوف ہے۔ وہ اچھی طرح سمجھ رہے تھے کہ سراج الدین ظفر کی ذات بزم مغلیہ کی آخری شمع ہے اور اس کے بعد جلد یہ بساط ہمیشہ کے لئے اُلٹ دی جانے والی ہے اس لئے اس فرصت سے فائدہ اٹھانے کے لئے انھوں نے اپنے آنسو خشک کر کے کچھ وقت ہنسنے بولنے میں گزارنا چاہا۔ پھر اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ میر کی "ہائے وائے" کم ہو گئی اور بسورنے کی جگہ (حالانکہ غریب ظفر ہمیشہ بسورتا ہی رہا) چہرہ پر مصنوعی تبسم کی کیفیت بھی پیدا کی جانے لگی۔ تاہم یہ تمام باتیں تھیں محض خود فریبی کی جسے ذوق تو خیر اچھی طرح نباہ گیا اور مومن نے بھی غم دوراں سے ہٹ کر غم جاناں کی آغوش میں زندگی کے چند دن لطف میں بسر کر دیئے لیکن غالب نے چونکہ نہایت شوخ طبیعت پائی تھی اس لئے دھوپ چھاؤں دونوں حالتوں میں اس نے اپنی خصوصیت ہاتھ سے نہ جانے دی جب تک شراب ملتی رہی خدا سے بھی اکڑتے رہے اور جب نہ ملی تو طنز و شکایت کا دفتر کھول کر رکھ دیا۔ یہ طبعی خصوصیت نہ میر کو حاصل تھی نہ ذوق و مومن کو بلکہ اس عہد کا کوئی شاعر اس خصوص میں ان کا ہمسر نہ تھا۔ عملی حیثیت سے وہ حقیقت و مجاز دونوں سے بیگانہ تھے مجاز سے اس لئے کہ انھوں نے کبھی جنسی محبت نہ کی، حقیقت سے اس لئے کہ صاحبدلانہ کیفیت بھی ان میں کبھی پیدا نہ ہوئی۔ قیاس و مطالعہ کی مدد سے اس کا ذکر البتہ انھوں نے بہت کیا (جسکو فلسفہ و حکمت یا تصوف کہا جاتا ہے) اور اس سلسلہ میں انھیں بہت سی نہ سمجھ میں آنے والی باتیں کرنے کا بھی موقع مل گیا، یہاں تک کہ وہ سب کچھ کہہ گئے جو رومی، عطار اور بیدل کہہ سکتے تھے، تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اگر غالب پر واقعی کبھی الہیاتی تصوف یا متصوفانہ الٰہیات کی صحیح کیفیت طاری ہو جاتی تو وہ اپنے عہد کا رومی، بوعلی قلندر، یا شمس تبریز ہوتا۔

غالب کا یہ رنگ ہمیں اردو فارسی دونوں میں ملتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اردو میں وہ کبھی کبھی بہک بھی جاتے تھے لیکن فارسی میں وہ حد سے گزر جانے کے بعد بھی زبان و بیان کا لطف ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے اور ان کی دقت آفرینی بھی گراں نہ گزرتی تھی۔

میر فارسی سے نابلد نہیں تھے لیکن وہ اس زبان کے شاعر و انشا پرداز نہ تھے۔ مومن میر سے

زیادہ اچھا ذوق فارسی کا رکھتے تھے۔ لیکن غالب کی سی ہمہ گیری ان میں نہ پائی جاتی تھی۔

یہ ہیں غالب کی وہ خصوصیات جو ہم کو نہ غالب کے عہد میں کسی اور شاعر کے یہاں نظر آتی ہیں نہ اس کے بعد۔

فارسی شاعری کا ذوق اس نے ملک میں پیدا کیا اور جس آہنگ کو رواج دیا وہ رائگاں نہیں گیا اور اقبال نے اسے ایک نئی آب و تاب، ایک نئی کیفیت، ایک نئے اسلوب سے اس طرح پیش کیا کہ دنیا اس میں محو ہو گئی۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے بیدل و غالب دونوں سے استفادہ کیا لیکن تقلید کسی کی نہ کی اور یہی وجہ ہے کہ اقبال کا مطالعہ کرتے وقت نہ غالب ہمارے سامنے آتے ہیں نہ بیدل۔

ہرچند کہ اقبال کے یہاں ہم کو بیدل اور غالب دونوں کی جھلک نظر آتی ہے۔ لیکن صرف زبان اور تراکیب الفاظ کی حد تک۔ لب و لہجہ بالکل ان کا اپنا ہے اور اسے ایسا ہونا چاہیے تھا۔ کیونکہ بیدل کا اصطلاحی تصوف تھا نہ غالب کا وہ حکیمانہ رنگ جو خیالی مفروضات کے علاوہ کچھ نہیں۔

میر کا عہد، دور خمار تھا اور غالب کا دور خمار شکنی۔ اس کے بعد قدرتاً بیداری کی منزل آنا چاہیے تھی سو آئی اور اقبال کی وساطت سے آئی۔

اس صورت میں میر۔ غالب اور اقبال کا تقابل بالکل بے معنی سی بات ہے کیونکہ یہ سب بلحاظ ذہنیت و ماحول ایک دوسرے سے مختلف تھے۔

شاعری انفرادی و اجتماعی دونوں حیثیتوں سے ایک قوم کے آداب کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود قومی ذہنیت کی پیداوار ہے۔ مثلاً یونان کو لیجیے کہ ان کے آداب تمدن چونکہ یکسر خیالی دنیا سے متعلق تھے۔ اس لئے ان کی شاعری بھی محض خیالی چیز ہو کر رہ گئی اور مختلف قبائل کے ذہنی عوامل کی تبدیلیوں کے مطابق رنگ بدلتی رہی آیونیوں IONIAN میں داستانی شاعری ایلیون AEOLIAN میں غنائی اور ایٹیکن ATTICAN میں تمثیلی شاعری کا رواج اسی اختلاف ذہنیت و ماحول کا نتیجہ تھا۔

گو اس قبائلی تقسیم و انتشار سے قبل ہی یونان کا شعری مذاق کافی پختہ ہو گیا تھا لیکن وہ زیادہ تر ہومری گیتوں کا دور تھا جو ۸۵۰ ق م تک رہا۔ اس کے بعد روایات و داستان سرائی کا

دور شروع ہوا جو ۳۰۰ق م تک جاری رہا جس کی بہترین مثال ہوگی الیڈ و اڈیسی ہے) تیسرا دور جسے اسکندری دور کہتے ہیں زیادہ تر ترقی یافتہ دور تھا لیکن ملکی اور قومی روایات سے یہ بھی خالی نہ تھا۔

یہی حال سامی اقوام کا بھی تھا ان کے تصورات شعری بھی ظاہری تجربات و احساسات سے کوئی تعلق نہ رکھتے تھے بلکہ زیادہ تر عقائد مذہبی سے وابستہ تھے جو خیالی دنیا کی چیزیں ہیں۔ چنانچہ عبرانی زبان کے مذہبی لٹریچر کو دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ تمام اسفار تورات (سفر ایوب، سفر اشعیاء مزامیر داؤد وغیرہ) خیالی شاعری کے سوا کچھ نہیں۔

ہر چند عبرانی شاعری کی طرح عربوں کی شاعری بھی خیال ہی کی پیداوار ہے، لیکن ذہنیت و ماحول کی بنا پر ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہود کی ساری عمر تکلیف و تظلم میں بسر ہوئی اسلئے ان کی شاعری میں تذلّل و قنوطیت کا عنصر نمایاں ہے۔ برخلاف اس کے عرب کے بادیہ نشیں آزاد و خوددار تھے اس لئے ان کی شاعری میں جذبات غیرت و حماست زیادہ پائے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے عربی زبان اپنے مترادفات و متواردات اور بلحاظ کثرت الفاظ عبرانی شاعری سے زیادہ وسیع ہے اس لئے یوں بھی اسے بہتر ہونا چاہئے۔

عجمی شاعری پر تین دور گذر چکے ہیں۔ اولین دور جب فارسی وہاں کے عوام کی زبان نہ تھی دوسرا دور جب فارسی وہاں کے اونچے طبقہ کی زبان بن گئی۔ تیسرا دور جب عجم عربوں کے زیرنگیں ہوگیا اور عربی ادب سے اتنا متاثر ہوا کہ فارسی شعرا نے اس کا عروض اختیار کر کے قصیدے لکھنا شروع کئے۔ یہی زمانہ درباری شاعری کا بھی تھا جس کا آغاز طاہری و صفاری عہد سے ہوا اور عروج سامانی اقتدار کے زمانے ہیں۔ جب سامانی حکومت ختم ہوگئی تو سلجوقیوں نے اسے سنبھال لیا۔ غزنوی عہد میں پند و نصائح اور متصوفانہ خیالات بھی اس میں شامل ہو گئے۔ لیکن وہ شعرا جنھیں تصوف سے کم لگاؤ تھا اور مجاز کی شاعری کرتے تھے وہ دور مغلیہ میں ہندوستان چلے آئے۔

اردو شاعری کی تاریخ دنیا کی تمام زبانوں کی تاریخ سے جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ آپ کسی زبان کی شاعری کو لے لیجئے۔ اس میں ملکی و قومی روایات کا پس منظر اور جغرافیائی ماحول ضرور نظر آئے گا۔ لیکن اردو میں باوجودیکہ اس نے ہندوستان میں جنم لیا، نہ تاریخ ہندوستان

کی روایات اس میں ملتی ہیں اور نہ یہاں کا جغرافیائی پس منظر۔

اس کا سبب یہ ہے کہ اردو شاعری محض فارسی شاعری کی تقلید تھی، فرغانہ و ایران ہی کی روایات و تصورات پر اس کی بنیاد قائم ہوئی اور ہندوستان کی قومی و ملکی روایات کو اس نے نظر انداز کر دیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ مسلمانوں نے ملکی ادب کو کبھی قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ وہ اپنے آپ کو فاتح سمجھتے تھے اور مفتوح قوم کی روایات پر اپنے ادب کی تعمیر شاید کسرِ شان خیال کرتے تھے۔ ہمارے قدیم اردو شاعروں میں صرف نظیر اکبر آبادی ہی ایسا شاعر تھا جسے ہم صحیح معنی میں ہندوستانی شاعر کہہ سکتے ہیں۔

پھر چونکہ اردو شاعری صرف فارسی سے متاثر نہیں ہوئی بلکہ بالواسطہ عربی سے بھی۔ اس لئے اس نے ایران و عربستان کے تتبع میں وہاں کی روایات شاعری کو تو لے لیا لیکن انکی روح سے ناآشنا رہی۔ اسی لئے اردو شاعری میں کلام منظوم تو اکثر مل جاتا ہے لیکن شعر بہت کم۔ یہاں تک کہ میر بھی جو خدائے سخن کہلاتا ہے اپنے نصف درجن سے زیادہ دیوانوں میں تین سو سے زیادہ شعر نہیں کہہ سکا۔

اردو شاعری کی تدریجی رفتار ترقی کا ذکر مقصود نہیں (کیونکہ اس کی تدریجی ترقی میں بھی کوئی ندرتِ خیال نہ پائی جاتی تھی) بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ اردو کی شاعری اپنے جذبات و فن کے لحاظ سے مستعار سی چیز تھی اور اس فرق مراتب کے لئے ہم فارسی شاعری کے معیار سے ہٹ کر کوئی دوسرا معیار قائم نہیں کر سکتے۔ پھر یہ تقلید کب تک کام دیتی۔ آخر کار ایک وقت آیا کہ حالی و شبلی نے خیالات کا رُخ بدلا اور شعرا کو ماضی سے ہٹا کر حال و مستقبل کی طرف لانے کی کوشش کی جس کا تعلق صرف حسن و عشق کی دنیا سے نہ تھا بلکہ حیات انسانی کے ان حقائق سے بھی جنکی طرف سے شعرائے اردو بالکل غافل تھے۔

چونکہ حالی و شبلی کی یہ آواز وقت کی آواز تھی اس لئے وہ رائیگاں نہیں گئی اور ہمارے شعراء میں زندگی کا نیا احساس پیدا ہونے لگا اور اسی احساس سے نئی اُردو شاعری کا آغاز ہوا ترقی پسند شاعری دوسری چیز ہے) جسے مستقل فن کی حیثیت سے اختیار کرنے والوں میں سب سے پہلے اکبر و اقبال کا نام ہمارے سامنے آتا ہے۔ اکبر کو میں متقدم العہد سمجھتا ہوں۔ کیونکہ جس وقت اکبر

نے سیاسی و قومی مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا ۔ اقبال روایتی شاعری کی گرفت سے آزاد نہ ہوئے تھے ، تاہم انھیں اکبر کی طنزیہ تنقید مسائل حاضرہ پر اس قدر پسند آئی کہ خود انھوں نے اس کی تقلید کرنا چاہی لیکن پھر اسے ترک دیا کیونکہ یہ ان کے بس کی بات نہ تھی ۔ اور آخر کار انھوں نے حقائق کو حقائق کی زبان میں پیش کرنا شروع کیا ۔ جسے ان کا پیام اور فلسفہ کہا جاتا ہے ۔ لیکن یہ ان کی شاعری کا آغاز نہیں تھا بلکہ اس کا ایک موڑ تھا جس نے آگے چل کر ایک خاص منزل تک پہنچنے کے لئے اپنا ایک جادہ پیدا کر لیا ۔

اقبال کو شاعری کا ذوق اسی وقت پیدا ہوا تھا جب وہ سیالکوٹ میں تھے ۔ چونکہ فارسی کا جو نصاب اس زمانے میں پڑھا جاتا تھا وہ زیادہ تر شعر و شاعری اور ادب لطیف ہی سے تعلق رکھتا تھا ، یہاں تک کہ نثری کتابیں بھی اپنے تخیلی انداز بیان کے لحاظ سے شعر ہی میں ہوتی تھیں ۔ اس لئے فارسی کے ہر طالب علم میں ذوق شعری پیدا ہو جانا لازم تھا اور اسی کا نتیجہ تھا کہ سیالکوٹ کے مشاعروں میں بھی وہ کبھی کبھی شریک ہوتے تھے اور غزل سناتے تھے ، یہ ۱۸۹۵ء سے بھی کئی سال پہلے کی بات ہے ۔ جب ان کی عمر ۱۷ ۔ ۱۸ سال کی تھی ۔

اس کے بعد جب وہ بہ سلسلہ تعلیم ۱۸۹۵ء میں لاہور آئے تو یہ ذوق بھی اپنے ساتھ لائے اور کالج کے مشاعروں میں بھی شریک ہوئے ۔ ان کی پہلی غزل جو بہت سادہ الفاظ و مختصر بحر میں تھی ، بقول شیخ عبدالقادر بہت پسند کی گئی ۔

اس کے بعد وہ لاہور کے ان مشاعروں میں شریک ہونے لگے جو حدود کالج سے باہر ارشد گورگانوی اور فیض سہارنپوری جیسے اساتذہ فن کی سرپرستی میں منعقد ہوتے تھے ۔ اس مشاعرہ میں ان کی سب سے پہلی غزل کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا ۔

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

یہ غزل روائتی قسم کی ہے اور اس میں کوئی خاص بات ایسی نہیں ہے جس سے مستقبل کے اقبال پر کچھ روشنی پڑ سکے ۔ لیکن شعر و شاعری کے باب میں جو فنی نظریہ ان کے سامنے تھا وہ اس غزل کے مقطع میں انھوں نے ظاہر کر دیا کہ ؎

اقبال لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

یہ وہ زمانہ تھا جب لکھنؤ اور دہلی دبستانوں کے درمیان رقیبانہ چشمک جاری تھی اور امیر اور داغ کی شاعری پر بحثیں ہوا کرتی تھیں۔ داغ چونکہ دربار حیدر آباد سے وابستہ ہو چکے تھے۔ اس لئے انکی شہرت بہت تھی اور اقبال نے بھی اپنا کلام بغرض مشورہ و اصلاح انھیں کو بھیجنا شروع کیا۔ تاہم وہ "خم زلف کمال" جس کی اقبال کو جستجو تھی، روایتی شاعری میں کہاں میسّر آتی۔ اس لئے داغ کے سلسلہ تلمذ بھی ۱۹۰۱ء تک ختم ہو گیا اور اسی کے ساتھ اقبال کی روایتی شاعری بھی۔ اس کے بعد دوسرا دور بھی آیا جس کا آغاز کوہ ہمالہ کی نظم سے ہوتا ہے۔ یہ نظم اقبال کی وطنی و منظریا شاعری کی بنیاد تھی اور اسی پر بعد کو ان کے ادبی قصر و محلات کی تعمیر ہوئی۔ اب اقبال طالب علمی کے دور سے نکل چکے تھے اور کالج میں پروفیسری کی خدمت پر مامور ہو گئے تھے۔ اس لئے محافل شعر و ادب اور قومی مجالس میں ان کی شرکت ایک استاد کی حیثیت سے ہونے لگی وہ انجمن حمایت اسلام کے شاعر ہو گئے۔

۱۹۰۱ء کے بعد اقبال کی ذہنیت میں ایک معمولی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ انھوں نے ترک شعر گوئی کا ارادہ کر لیا۔ غالباً اس لئے کہ پروفیسر آرنلڈ کے زیر اثر وہ فلسفہ کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے تھے۔ لیکن خود آرنلڈ کے ہی اصرار سے انھوں نے اپنا یہ ارادہ بدل دیا اور شعر گوئی کا سلسلہ پھر جاری ہو گیا۔ لیکن اس کے بعد جو نظمیں انھوں نے لکھیں ان کا رنگ کافی بدلا ہوا تھا۔

۱۹۰۵ء تک انھوں نے جتنی نظمیں لکھی ہیں ان میں بعض خالص شاعرانہ ہیں جن میں نادر و لطیف تعبیرات سے کام لیا گیا ہے۔ اور بعض معلمانہ جن میں اسمٰعیل میرٹھی کا رنگ نمایاں ہے، وطنی و قومی نقطۂ نظر سے صرف دو نظمیں "ترانہ" اور "نیا شوالہ" قابلِ ذکر ہیں۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انھوں نے اردو نظمیں کم لکھیں کیونکہ یہ زمانہ قیام ولایت کا تھا لیکن اس زمانہ کی بعض نظمیں (مثلاً "ایک شام اور صقلیہ") نقوش ماضی سے متعلق ہیں اور بڑی درد مندانہ کیفیت کی حامل ہیں۔

اس کے بعد تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے شروع ہوتا ہے جس میں بڑا حصہ ان کی نظموں کا ہے جو انھوں نے ولایت سے لوٹ کر لکھی ہیں اور انھیں میں ان کا مشہور و مقبول مسدس "شکوہ" بھی ہے۔ اس دور کی منظومات میں زیادہ تر ملی احساسات کی تلخیاں پائی جاتی ہیں، اور درس عمل کا جوش و ولولہ بھی

اس دور کے کلام کا اکثر حصہ جذبۂ احیاء ملت اور عملی جدوجہد کی تعلیم کے لئے وقف ہے جس میں فلسفہ و تصوف کے علاوہ صاحبدلانہ کیفیت بھی پائی جاتی ہے جو پہلے چنگاری کی صورت میں پیدا ہوئی اور آخر وہ التہاب عشق میں تبدیل ہوگئی جو اقبال کے ارتقاء شاعری کی آخری حد تھی۔

اقبال کا یہ ذہنی ارتقاء جس تدریج کے ساتھ ہوا اس کی داستان زیادہ طویل نہیں لیکن پیچیدہ ضرور ہے۔

اس کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ اقبال دوران قیام کیمرج "سیاست اسلامی" پر ایک مضمون لکھنا چاہتے ہیں اور جب اس سلسلے میں وہ تاریخ اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان کو حیرت ہوتی ہے کہ مسلم قوم جس کا مسلک و مذہب جہد و عمل کے سوا کچھ نہ تھا کیوں اس قدر تیزی سے زوال پذیر ہوگئی اور وہ ذہنی انقلاب کیا تھا جس نے اس کے قوائے عمل کو اتنا مضمحل کر دیا کہ :-

مصریاں افتادہ در گرداب نیل — سست رگ تورانیانِ ژندہ پیل
آلِ عثماں در شکنج روزگار — مشرق و مغرب زخونش لالہ زار
مسلم ہندی شکم را بندہ — خود فروش و دل زدیں برکندہ

اس کے ساتھ ہی اقبال نے اس زوال کے اسباب و محرکات کا مطالعہ شروع کیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا بڑا سبب اشراقیین کی تعلیم تھی جس نے فلسفہ افلاطون سے متاثر ہوکر تمام نفسیاتی حقائق کو صرف عقل کا تابع بنا دیا اور عمل سے ہٹا کر صرف سوچنے اور صرف سوچتے رہنے کی طرف انھیں مائل کر دیا جو بنیاد تھی رہبانیت کی، بے عملی کی جس کو اسلام نے شجر ممنوعہ قرار دیدیا تھا چنانچہ اقبال اس کا اظہار اس طرح کرتے ہیں سے

راہبِ اول فلاطونِ حکیم — از گروہ گوسفندانِ قدیم
بر تخیل ہائے ما فرمانرواست — جام او خواب آور و گیتی رباست
رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستانِ وجود افگندہ سم

اقبال نے اسی کے ساتھ فرنگی عظمت و ترقی پر بھی غور کیا جو ان کے سامنے کی بات تھی اور اس سلسلہ میں مغربی فلاسفہ و معلمین کانٹ، شوپنہار، ڈاروِن، برگساں، ہیگل، کارل مارکس، ٹالسٹائے ڈیٹشے وغیرہ کا بھی مطالعہ کر لیا اور ان میں سے ہر ایک نے اقبال کا دامن اپنی طرف کھینچا

لیکن آخر کار وہ ان سب سے بے نیازانہ گزر گئے اور مغربی ترقی کی حقیقت بھی انھیں غیر حقیقی نظر آنے لگی۔ نقش فرنگ کا پہلا بند ملاحظہ ہو۔

از من اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ — عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند — عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ورنہ — آنچہ در پردۂ رنگ ست پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری — عجب ایں است کہ بیمار تو بیمار تر است

دانش اندوختہ دل ز کف انداختہ
آہ ازاں نقدِ گرانمایہ کہ در باختہ

اقبال نے مشرقی فلاسفہ وصوفیہ کی تعلیم کا بھی گہرا مطالعہ کیا اور اس سلسلہ میں انھوں نے کرشن، بودھ، زردشت، بایزید بسطامی، منصور حلاج، ابن عربی اور غزالی وغیرہ سب سے کچھ نہ کچھ استفادہ کیا لیکن پوری تسکین کہیں حاصل نہ ہو سکی۔ آخر کار جب وہ رومی تک پہنچے تو انھیں معلوم ہوا کہ "جا ایں جاست" اور وہ اسی کے ہو کر رہ گئے۔

رومی سے اپنی عقیدت کا اظہار انھوں نے اکثر جگہ کیا ہے۔

پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
ز چشم مست رومی وام کردم — سرورے از مقام کبریائی
بیا کہ من ز خمِ پیر روم آوردم — مئے سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی ست
شعلۂ درگیر زد بر خس و خاشاک من — مرشد رومی کہ گفت منزلِ ما کبریاست

رومی سے متاثر ہونے کا سبب یہ تھا کہ ان کی روح کو جس چیز کی جستجو تھی وہ کہیں اور نہ مل سکی، وہ خود بھی فیلسوف تھے۔ دوسرے فلاسفہ کی بھی عقل آرائیوں کا غائر مطالعہ کر چکے تھے لیکن بندگیٔ عقل سے جو تسکین انھیں حاصل ہوتی تھی وہ صرف منطقی قسم کی تھی، روحانی نہیں تھی۔ اسلئے جب انھوں نے رومی کا مطالعہ کیا تو انھیں معلوم ہوا کہ اصل چیز بندگیٔ عشق ہے اور ساری کائنات کا نظام اسی جذبہ سے وابستہ ہے۔

بہ برگِ لالہ رنگ آمیزیٔ عشق — بجانِ ما بلا انگیزیٔ عشق

اگر ایں خاکداں را واشگافی   درونش بنگری خونریزی عشق
بہ باغساں باد فرودیں دہد عشق   بہ راغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاع مہر او قلزم شگاف ست   بہ ماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

درود و عالم ہر کجا اسرار عشق   ابن آدم سرّے از اسرار عشق
در جہاں ہم صلح ہم پیکار عشق   آب حیواں تیغِ جوہر دار عشق

بگزر از عقل و درآویز بہ موجِ یمِ عشق   کہ دراں جوئے تنک مایہ گہر پیدا نیست

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے   اسے ہے سودائے بخیہ کاری مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

لیکن اقبالؔ کا عشق صرف اس کے چاک گریباں تک پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا ہے بلکہ وہ آگے بڑھ کر "دامن یزداں" تک پہنچ جاتا ہے جس سے مراد صرف ذاتی سعی و عمل کا انتہائی عروج و ارتقاء ہے

اس میں شک نہیں کہ اقبالؔ ابتدا ہی سے تصوّف کی طرف مائل تھے کیونکہ ان کے والد بھی صوفی منش انسان تھے اور جس ماحول میں انھوں نے تعلیم تربیت پائی تھی۔ وہ بھی متصوفانہ رنگ کا تھا، لاہور آئے تو یہاں کی فضا دوسری تھی۔ اس کی رنگینیوں نے ان کے ذوق تصوف کو دبا دیا اور حسن و عشق کی سطحی باتوں سے انھیں دلچسپی ہوگئی اس کے بعد جب وہ ولایت گئے تو ان کے احساس کا رُخ بدلا ایک طرف اہل مغرب کو غیر معمولی ترقی نے انھیں متاثر کیا اور دوسری طرف فلاسفۂ قدیم و جدید کے نظریات نے، لیکن ان دونوں میں کوئی فطری و معنوی ربط ان کی سمجھ میں نہ آیا اور اس جستجو کے سلسلہ میں جب انھوں نے اکابر تصوف کا مطالعہ کیا تو ان کی فطری ربودگی انھیں وحدت الوجود کی طرف لے گئی کیونکہ ایک شاعر ہونے کی حیثیت سے یہ موضوع ان کے لئے زیادہ دلچسپ و وسیع تھا لیکن اقبال چونکہ شاعر محض نہ تھے بلکہ مفکر بھی تھے اور ان کے تفکر کا مقصود صرف خیالی سکون حاصل کرنا نہ تھا بلکہ اپنے وطن اور خصوصیت کے ساتھ مسلمانوں کی عمرانی، تمدنی اور سیاسی پستی کا کوئی علاج سوچنا تھا۔ اس لئے وحدت الوجود سے نکل کر انھوں نے روحی

کے فلسفہ میں پناہ لی اور آخر کار وہ اس منزل تک پہنچ گئے جسے وہ "آیتِ مسلم ز آیاتِ خدا ست" کہتے ہیں۔

انھوں نے اپنے تاثرات کا اظہار جابجا اپنی نثر میں بھی کیا ہے۔ دیباچہ اسرار خودی میں لکھتے ہیں:۔

"مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی مگر عہد حاضر کے مسلمانوں میں جو جمود و سکون ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر ایک بیرونی عنصر مذہب کے رنگ میں آکر غالب ہو گیا اور وہ تصوف ہے۔ اسلام کا اساسی اصول توحید ہے اور تصوف کی بنیاد "ہمہ اوست" پر قائم ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ ایک ہستی مختلف اجسام میں رونما ہے اور اس کے سوا دیگر تمام ہستیاں محض تخیل اور وہم ہیں انسان کا بڑا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو فنا کر کے ہستی مطلق میں جذب ہو جائے۔

مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں عجیب مماثلت ہے وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی عیسوی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگ گئے۔ ہندو حکما نے مسلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعرا نے اس مسلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا انھوں نے دل کو آماجگاہ بنایا اور ان حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ عوام تک پہنچکر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔

مولوی سراج الدین پال کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

ایرانی شعرا میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفہ کی طرف مائل تھے ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید اور تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی چیز قرار دیتا ہے اگر اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لئے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرا عجم اس میں

کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً رباعی ہے ؎

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست | غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت ایں بہ او کے ماند | ایں کشتہ دشمن ست و آں کشتہ دوست

یعنی شہادت سے بلند تر مقام جذب محبوب حقیقی ہے۔

ایک خط میں خواجہ حسن نظامی سے یوں خطاب کرتے ہیں۔

"تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی ہے۔ اس سے آگے کوئی اور مرتبہ یا مقام نہیں، یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں عدم محض۔ ہے یا یوں کہیے کہ حالت سکر مخالف منشاء اسلام ہے اور حالت صحو مطابق اسلام اور قوانین حیات ہے۔ رسول اکرم صلعم کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت صحو ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ کے صحابہ صدیقؓ اور عمرؓ تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہ آیا۔

صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے (شیخ ابن عربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے۔ لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ یہ مقام کس حقیقت نفس الامری کی وضاحت کرتا ہے اگر کثرت حقیقت نفس الامری۔ ہے تو یہ کیفیت وحدۃ الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اسے عقل کے ذریعہ ثابت کرنا فضول ہے جیسے محی الدین عربی اور دیگر صوفیا نے کیا ہے۔ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ کیونکہ قرآن کی روح سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ کیفیت وحدت الوجود قلب پیدا کر سکتا۔ مذہبی زندگی کے لئے مفید ہوتا مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں اور یہ کیفیت مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی بلکہ مضر ہے۔"

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود صوفی منش انسان ہونے کے آخر کار اقبال کو تصوّف کی سلادینے والی نیند پسند نہ آئی اور وہ اسی منزل پر پہنچ گئے جو عہد سعادت اور عہد خلفائے راشدین میں متعین ہوئی تھی ۔

وہ درویشی کو ضرور پسند کرتے تھے، لیکن ان کے یہاں درویشی نام تعطل و بے عملی کا نہ تھا، استغناء ذاتی اور آزادیٔ ضمیر کا تھا ۔ وہ پاؤں توڑ کر ایک جگہ بیٹھ جانے کے قائل نہ ہو سکے اور آخر کار سعی پیہم جہد مسلسل ہی کو انھوں نے غایت آفرینش قرار دیا ۔

اقبال کا آخری مقام جہاں پہنچکر ان کا ذہنی اضطراب ختم ہوا ، مقامِ عشق تھا، عشق اقدام و عمل جس کا (SYMBOL) انھوں نے اسلام و بانی اسلام کو قرار دیا ۔ لیکن افسوس ہے کہ ان کی یہ تعلیم ابھی نظریہ ہی کے حدود میں تھی کہ ان کا انتقال ہو گیا ۔

کہا تو انھوں نے یہی تھا کہ :-

اقبال قبا پوشد، در کار جہاں کوشد

لیکن اس "جہاں کوشی" کا موقع انھیں نہ مل سکا ۔

نیاز فتحپوری

اقبال کے سیاسی رجحانات

ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۲۶ء تک عملی سیاست میں کوئی حصّہ نہیں لیا۔ حالانکہ اس سے قبل انکی متعدد تصانیف (اسرار خودی۔ رموز بے خودی) پیام مشرق۔ بانگ درا اور غالباً زبور عجم بھی شائع ہوچکی تھیں، جن کا تعلق تنظیم ملّت ہی سے تھا جو عملی سیاست کی اصل و بنیاد ہے۔ لیکن یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، کیونکہ اقبال فطرتاً شاعر تھا اور تاریخ عالم میں (عربستان کو چھوڑ کر) ہمیں بہت کم مثالیں ایسی ملتی ہیں کہ کسی شاعر نے عملی حیثیت سے جنگ و سیاست میں حصّہ لیا ہو۔ البتہ جس حد تک فکر و احساس، شعور و ادراک، اجتماعی و ذہنی انقلاب کا تعلق ہے۔ شعراء نے بھی اہم خدمات انجام دی ہیں۔ بالکل یہی صورت اقبال کی بھی تھی کہ انھوں نے اپنی شاعری سے ملک کے ذہن میں صحیح سیاسی احساس پیدا کیا۔ فرنگی استعماریت کے خلاف ایک عام جذبۂ احتجاج کے نشوونما میں نمایاں حصّہ لیا اور اس طرح براہ راست نہ سہی، لیکن بالواسطہ انھوں نے ملکی و قومی سیاست کو بھی کافی متاثر کیا۔

جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا اقبال کافی عرصہ تک عملی سیاست سے جدا رہے بلکہ ایک حد تک بیزار بھی اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب مسلم لیگ کے نشاۃ الثانیہ کے بعد اس کا پہلا اجلاس لاہور میں ہوا (مئی ۱۹۲۴ء) تو اقبال نے اس میں تماشائی کی حیثیت سے بھی شرکت پسند نہیں کی۔ حالانکہ وہ ان کے مکان سے بالکل متصل ہی گلاب تھیٹر میں منعقد ہوا تھا۔

اس کے اور اسباب جو کچھ بھی رہے ہوں، لیکن ایک یقینی سبب یہ بھی تھا کہ اقبال و جناح کے تعلقات اگر ناخوشگوار نہیں تو خوشگوار بھی نہ تھے، کیونکہ لاہور کی جماعت اشراف، ایک غیر پنجابی شخصیت کا درخور اپنے معاملات میں پسند نہ کرتی تھی اور اقبال بھی اسی جماعت کے ایک سرگرم رکن تھے، یہانتک کہ جب مسلم لیگ کے جواب میں وہاں شفیع لیگ قائم ہوئی تو اقبال اسکے سکریٹری

بن گئے۔ یہ بات ۱۹۲۷ء کی ہے۔

اس کے بعد ۱۹۲۹ء میں جب مسلم لیگ کی قوت توڑنے کے لئے آل انڈیا مسلم کانفرنس کی تشکیل عمل میں آئی تو اقبال اول اول اس مجلس عاملہ کے ممبر بنے اور پھر عہدہ صدارت بھی قبول کر لیا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال جناح کی پالیسی کو پسند نہ کرتے تھے۔ چنانچہ عاشق حسین بٹالوی ناقل ہیں کہ ڈاکٹر سیف الدین کچلو نے جو مسلم لیگ کے سکریٹری تھے ایک بار دوران گفتگو میں ظاہر کیا تھا کہ "جب دسمبر ۱۹۲۸ء میں کلکتہ کی آل انڈیا کنونشن نے مسٹر جناح کی تجاویز کو رد کر دیا تو مسلم لیگ کی حالت سخت نازک ہو گئی اور میں اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا تاکہ مفاہمت کی کوئی صورت پیدا ہو جائے لیکن انھوں نے جناح کے رویے پر سخت نکتہ چینی کی اور فرمایا کہ مسلمانوں کی سیاست میں مسٹر جناح نے جو الجھن پیدا کر دی ہے۔ جب تک وہ اس پر ندامت کا اظہار کرکے آئندہ اس سے مجتنب رہنے کا وعدہ نہ کریں گے مصالحت نہ ہوگی۔"

اس کے بعد جب اقبال گول میز کانفرنس کے موقع پر لندن گئے (۱۹۳۱ء) تو وہاں مسٹر جناح سے تبادلۂ خیالات کا زیادہ موقع ملا اور آپس کی بہت سی بدگمانیاں دور ہو گئیں اور اسی صفائی کا نتیجہ تھا کہ جب ۱۹۳۶ء میں مسٹر جناح، اقبال سے ملے (جو اس وقت صوبائی مسلم لیگ کے صدر تھے) اور ان سے پارلیمنٹری بورڈ قائم کرنے کی درخواست کی تو انھوں نے اس تجویز کی حمایت کا وعدہ کر لیا۔

یہ وہ وقت تھا جب پنجاب ایک عجیب قسم کے متضاد سیاسی ہیجان میں مبتلا تھا۔ مسلم لیگ، یونینسٹ پارٹی۔ اتحاد ملت، مجلس احرار تمام پارٹیاں بیک وقت ایک دوسرے کے خلاف اپنے وجود بقا کے لئے سرگرم عمل تھے۔ لیکن مسٹر جناح کی سب سے زیادہ مخالف جماعت یونینسٹ پارٹی تھی، جس کے کرتا دھرتا میاں فضل حسین تھے۔ جناح اور میاں فضل حسین کا کہنا یہ تھا کہ پورے ایوان میں مسلمانوں کی تعداد صرف ۵۱ فی صدی ہے۔ اس لئے جب تک کسی غیر فریق کا تعاون حاصل نہ ہو وہ وزارت نہیں بنا سکتے اور اسی مصلحت کی پیش نظر انھوں نے چودھری چھوٹو رام کو ملا کر صوبہ میں مخلوط جماعت یونینسٹ پارٹی کے نام سے بنائی تھی۔ مسٹر جناح بھی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے اور وہ چھوٹو رام سے اتحاد کے ایک حد تک موافق بھی تھے۔ لیکن صرف اسمبلی کے ایوان کی حد تک۔ اسمبلی سے باہر وہ مسلم لیگ ہی کے نام پر الیکشن چاہتے تھے۔ کسی اور پارٹی کے نام سے نہیں۔

بہر حال مسلم لیگ اور یونینسٹ پارٹی کا یہ اختلاف دونوں جماعتوں کے لئے دردِ سر بنا ہوا تھا اور مسٹر جناح اس باب میں بہت متردد تھے۔ چنانچہ وہ اس سلسلے میں ڈاکٹر اقبال سے بھی ملے۔ اقبالؔ اس وقت بیمار تھے اور قریب قریب خانہ نشین ہو چکے تھے، لیکن انھوں نے امداد کا وعدہ فرمایا اور کہا کہ "اگر آپ اودھ کے تعلقہ داروں یا بمبئی کے کروڑپتی سیٹھوں کے قسم کے لوگ پنجاب میں تلاش کریں گے تو یہ جنس میرے پاس نہیں ہے۔ البتہ عوام کی مدد کا وعدہ ضرور کر سکتا ہوں" مسٹر جناحؔ کو اس جواب سے بڑی ڈھارس بندھی۔

۸ر مئی ۱۹۳۶ء کو لاہور کے چند سر برآوردہ حضرات کے دستخط سے جو بیان مسٹر جناح کی تائید میں شائع ہوا تھا۔ ان میں ڈاکٹر اقبالؔ کا نام بھی تھا۔

اس کے بعد جب مسٹر جناح کی طرف سے مسلم لیگ کے مرکزی بورڈ کے اراکین کی فہرست شائع ہوئی تو پنجاب کے گیارہ اراکین میں ایک نام ڈاکٹر اقبال کا بھی تھا۔

۲۸ر مئی کو اقبالؔ نے خود اپنے مکان پر مسلم لیگ کا ایک جلسہ منعقد کیا۔ جس کے صدر وہ خود تھے۔ اس جلسہ کی ایک قرارداد یہ تھی کہ مسلم لیگ کے ٹکٹ پر الیکشن لڑنے کے لئے پنجاب میں ایک پارلیمنٹری بورڈ قائم کیا جائے اور دوسری قرارداد یہ تھی کہ اس بورڈ کے قواعد و ضوابط اقبالؔ ہی کے نام سے تقسیم کئے جائیں۔

الغرض اقبالؔ اب مسلم لیگ کے حامی ہو گئے تھے۔ لیکن سر فضل حسین نے مسلم لیگ کو چلنے نہ دیا اور وہ سولہ سال تک پنجاب کی سیاست پر حاوی رہے۔ جب ان کا انتقال ہوا تو اقبالؔ نے بھی ان کی وفات پر اظہارِ افسوس کیا اور کہا کہ "سر فضل حسینؔ کی وفات سے ہمارا صوبہ ایک حقیقی محبِ وطن کی خدمات سے محروم ہو گیا۔"

سر فضل حسینؔ کے بعد جب سر سکندر حیات، یونینسٹ پارٹی کے لیڈر مقرر ہوئے تو اس جماعت کے ایک بڑے زبردست کارکن ملک برکت علی… ملک مہدی زماںؔ، مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ میں شامل ہو گئے۔ اقبالؔ کی صحت چونکہ خراب رہتی تھی۔ اس لئے انھوں نے یہ تجویز کی کہ اس کی جگہ مہدی زماں کو بورڈ کا صدر منتخب کر لیا جائے۔ اقبالؔ کے اس استعفا کی خبر جب یونینسٹ پارٹی کو پہنچی تو اس نے مسلم لیگ کے خلاف یہ پروپیگنڈہ شروع کیا کہ اب اقبالؔ بھی مسلم لیگ سے بیزار ہو گئے

یہ بات انھیں بہت ناگوار گزری اور اپنا استعفا واپس لے لیا۔ اس کے بعد مسلم لیگ کی تحریک بڑھنا شروع ہوئی اور پارلیمنٹری بورڈ میں ممبروں کا اضافہ ہونے لگا لیکن اقبال اپنی علالت کی وجہ سے اس کے جلسوں میں شریک نہ ہو سکتے تھے تاہم انھوں نے ۹ جون ۱۹۳۶ء کو ایک خط کے ذریعہ سے مسٹر جناح کو اپنی رائے لکھ بھیجی کہ :

"بورڈ کے مقاصد کے اعلان میں یہ صراحت کر دینا ضروری ہے کہ حکومت اور ہندوؤں کے درمیان مسلمانوں کی حیثیت کیا ہوگی اور مسلم لیگ کی موجودہ اسکیم کو منظور نہ کیا گیا تو مسلمان اپنے قومی شیرازہ کو اپنے ہاتھ سے منتشر کر دیں گے "

جب پنجاب میں انتخاب کی سرگرمی تیز ہوئی تو اقبال نے مسٹر جناح کو لکھا کہ مسلم لیگ کی انتخابی مہم کو کامیاب بنانے کے لئے ان کا لاہور آنا ضروری ہے، چنانچہ مسٹر جناح ۹ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو لاہور آئے اور یونینسٹ پارٹی کا مقابلہ کرنے کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ جن میں اقبال نے بھی خاص حصہ لیا۔

اس کے بعد جب ہندوستان میں الیکشن ہوا اور کانگریس کو کامیابی حاصل ہوئی تو پنڈت نہرو نے دہلی میں آل انڈیا کنونشن طلب کر کے ہندوستان کی آئندہ حکومت کی پالیسی پر اظہار خیال کیا کہ اس کی بنیاد صرف اقتصادیات پر قائم ہوگی۔ لیکن اقبال کو اس سے اختلاف تھا۔ چنانچہ انھوں نے مسٹر جناح کو لکھا کہ "آل انڈیا کنونشن کے جواب میں آل انڈیا مسلم کنونشن کا انعقاد ضروری ہے تاکہ اندرون و بیرون ہند کی تمام دنیا کو معلوم ہو جائے کہ ملک میں محض اقتصادی مسئلہ ہی نہیں بلکہ مسلمانوں کے لئے ثقافت و کلچر کا مسئلہ بھی خاص اہمیت رکھتا ہے "

جب برطانوی حکومت کے رائل کمیشن نے اپنی رپورٹ میں تقسیم فلسطین کی رپورٹ پیش کی تو اقبال اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور انھوں نے مسلم لیگ کا ایک جلسہ عام طلب کر کے اس میں جن خیالات کا اظہار کیا ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مشرق ادنیٰ کی سیاسیات کو کس درد مندانہ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے کہا کہ :-

"میں آپ لوگوں کو اس امر کا یقین دلاتا ہوں کہ عربوں کے ساتھ جو ناانصافی کی گئی ہے میں اسکو اسی شدت سے محسوس کرتا ہوں۔ اگر تاریخی پس منظر کو سامنے رکھ کر اسکا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ معاملہ خالصتہً اور کلیتہً مسلمانوں کا معاملہ ہے تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ' بیت المقدس میں تشریف لے گئے تھے اور اس واقعہ پر بھی آج تیرہ سو برس کا عرصہ گزر چکا ہے۔ تو ان کی تشریف آوری سے مدتوں پہلے یہودیوں کا فلسطین کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا تھا۔ "یہ امر واقعہ ہے کہ فلسطین کا سوال کبھی مسیحیوں کا مسئلہ نہیں بنا تھا۔ دور حاضر کی تاریخی تحقیقات کی روشنی میں تو راہب پیٹر کا وجود بھی مشتبہ اور غیر یقینی نظر آنے لگا ہے اگر بفرض محال یہ مان لیا جائے کہ صلیبی جنگوں کی غرض و غایت یہ تھی کہ فلسطین کو مسیحی بنایا جائے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ صلاح الدین کی فتوحات نے ایسی تمام کوششوں کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا تھا۔

"عربوں کو جس جس طریقے سے تنگ کر کے اپنی ارض مقدس، جس پر مسجد عمر ہے فروخت کرنے پر مجبور کیا گیا ہے۔ اس میں ایک طرف تو مارشل لا جاری کر دینے کی سخت دھمکیاں ہیں اور دوسری طرف عربوں کی قومی فیاضی اور ان کی روایتی مہمان نوازی کے جذبات لطیف کو برانگیختہ کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ یہ طرز عمل گویا اس بات کا ثبوت ہے کہ برطانوی تدبر کا اب دیوالہ نکل چکا ہے۔ یہودیوں کو زرخیز اراضی کی پیش کش کر کے اور عربوں کو پتھریلی بنجر زمین کے ساتھ کچھ رقم دے کر راضی کرنے کی کوشش قطعاً کسی سیاسی ہوشمندی کا ثبوت نہیں ہے۔ یہ تو ایک ادنیٰ درجہ کی عیر سودے بازی ہے جو یقیناً اس عظیم الشان قوم کے لئے موجب ننگ اور باعث شرم ہے جس کے نام پر عربوں سے آزادی کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اور یہ وعدہ بھی کیا گیا تھا کہ ان کے درمیان ایک مشترکہ و متحدہ وفاق بھی قائم کر دیا جائے گا۔"

مسلم لیگ کی تاریخ میں "سکندر جناح پیکٹ" بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر پنجاب یونینسٹ

پارٹی اور مسلم لیگ دونوں مل کر ایک ہوگئی تھیں۔ اقبال اس پیکٹ کے موافق نہ تھے۔ چنانچہ اسس سلسلے میں انھوں نے ایک خط مسٹر جناح کو لکھا کہ:-

"لکھنؤ میں آپ کے اور سکندر کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا وہ صوبہ میں شدید اختلافات کا مرکز بنا ہوا ہے۔ سر سکندر نے پنجاب واپس آتے ہی ایک بیان شائع کر دیا تھا کہ جہاں تک پنجاب کا تعلق ہے سابقہ صورتِ حال ہنوز قائم اور بحال ہے۔ البتہ اس میں صرف یہ ترمیم کر دی گئی ہے کہ یونینسٹ پارٹی کے ان مسلم اراکین کو جو مسلم لیگ کے ممبر نہیں ہیں مشورہ دیا جائے کہ اگر وہ پسند کریں تو مسلم لیگ میں شامل ہو جائیں۔ اس کے علاوہ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ آئندہ ضمنی انتخابات میں جو مسلم امیدوار لیگ کے ٹکٹ پر کھڑے ہوں گے انھیں یہ عہد کرنا ہوگا کہ کامیاب ہونے کے بعد وہ یونینسٹ پارٹی میں شامل ہو جائیں گے۔ اس کے عوض انتخابات کی جنگ میں انھیں یونینسٹ پارٹی کی امداد حاصل ہوگی۔"

جب دسمبر ۱۹۳۷ء میں یوم اقبال کی تقریب منائی جانے والی تھی تو اس موقعہ پر سر سکندر حیات خاں نے ایک بیان اخبارات میں شائع کرایا کہ:-

"ہمارا فرض ہے کہ ہم اس تقریب کو اس متانت، سنجیدگی اور وقار سے منائیں۔ جس سے ایک طرف تو دنیا پر اقبال کی عظمت اور اس کی شاعری کی حقیقی قدر و منزلت ظاہر ہو جائے اور دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ ایشیا اپنے اس فرزند جلیل کے ادبی کارناموں کی قدر کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔"

عرصہ دراز کی گراں خوابی کے بعد، اگر آج ہمیں مسلمانوں میں بیداری کے آثار نظر آتے ہیں تو یہ سب کچھ اقبال کی پُر جوش آواز کا اثر ہے۔ ادھر ہندوستان کے باشندوں میں بھی جو تڑپ اور بلند نگہی پیدا ہو رہی ہے وہ بھی اس نابغۂ عظیم کی مساعی کی شرمندۂ احسان ہے۔ لہٰذا ہر ہندوستانی کا فرض ہے کہ وہ یوم اقبال کو ایک مقدس قومی فریضہ سمجھ کر اس میں

سرگرمی سے حصہ لے ۔

اس سلسلہ میں میں یہ تجویز پیش کرتا ہوں کہ جس جس شہر میں یوم اقبال منایا جائے وہاں کے باشندوں کو چاہئے کہ وہ شاعر اعظم کی خدمت میں ایک تھیلی نذر کریں ۔"

سر سکندر کی اس تقریر پر اقبال نے حسب ذیل بیان شائع کیا۔

"سر سکندر نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ جو لوگ میرے کلام سے دلچسپی رکھتے ہیں وہ سب مل کر مجھ کو ایک تھیلی پیش کریں۔ میں سمجھتا ہوں کہ موجودہ حالات میں ہماری قوم کی ضروریات اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کے سامنے ایک شخص کی ضرورتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں ۔ ہر چند کہ اس شخص کی شاعری نے ہزاروں، لاکھوں انسانوں کی روح کو کیوں نہ جلا بخشی ہو۔ فرد اور اس کی احتیاج بہر حال ختم ہونے والی چیز ہے ۔ لیکن قوم اور اس کی احتیاج ہمیشہ باقی رہے گی ۔

آج وقت کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ اسلامی علوم کی تحقیق کے لئے لاہور کے اسلامیہ کالج میں ایک چیئر قائم کی جائے جہاں جدید طریقوں کے مطابق ریسرچ ہونی چاہئے ۔ اب وقت آگیا ہے کہ اسلامی فکر اور اسلامی طرز حیات کا بغور مطالعہ کر کے ہم عوام کو بتائیں کہ اسلام کا اصل مقصد کیا تھا اور اس مقصد اور پیغام کو کس طرح تہہ در تہہ پردوں میں چھپا دیا گیا ہے ۔ نیز یہ کہ ہندوستان کے اندر موجودہ اسلام کی روح کو کیوں مسخ کیا گیا ہے، ان پردوں کو اب اٹھانا چاہئے تاکہ نئی نسل کے نوجوان اسلام کی حقیقی شکل و صورت سے آگاہ ہو سکیں ۔

---

۸ مئی ۱۹۳۷ء کو "سول ملٹری گزٹ" میں میاں احمد یار خاں دولتانہ کا ایک مضمون شائع ہوا تھا کہ جس میں انھوں نے لکھا تھا کہ کانگریس ہائی کمان نے پنجاب کے مسلمانوں میں کانگریس کا پروپیگنڈہ کرنے کے لئے ڈھائی لاکھ روپیہ خرچ کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور عنقریب مولانا ابوالکلام آزاد، لاہور تشریف لائیں گے تاکہ مولانا عبدالقادر قصوری اور ڈاکٹر محمد عالم بیرسٹر ایٹ لاء کے مشورے سے اس پروپیگنڈہ

کا خاکہ تیار کیا جائے ۔ یہ روپیہ ڈاکٹر محمد عالم کی تحویل میں رہے گا ۔ جس سے وہ اردو کا ایک روز نامہ اخبار جاری کریں گے اور بہت سے تنخواہ دار آدمیوں کو پروپیگنڈے کے لئے ملازم بھی رکھیں گے ۔

ڈاکٹر عالم اپنی شہرت اور نیک نامی کے بارے میں بہت ذکی الحس واقع ہوئے تھے ۔ انھوں نے یہ مضمون پڑھنے کے بعد سول ملٹری گزٹ کے انگریز ایڈیٹر اور میاں احمد یار خاں دولتانہ کے خلاف، ازالۂ حیثیت عرفی کا استغاثہ دائر کردیا ۔ اور پنڈت جواہر لال نہرو کو بطور گواہ طلب کیا ۔ چنانچہ پنڈت نہرو اس مقدمے میں شہادت کے لئے لاہور تشریف لائے اور میاں افتخار الدین کے دولتکدہ پر فروکش ہوئے ۔

علامہ اقبال نے انھیں پیغام بھیجا کہ مجھ سے ملتے جائیے گا ۔ چنانچہ پنڈت نہرو اس پیغام کی تعمیل میں ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ پنڈت نہرو نے اس واقعہ کا ذکر اس کتاب میں بھی کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :-

"...... اپنے انتقال سے چند مہینے قبل جبکہ وہ بستر علالت پر دراز تھے ۔ انھوں نے مجھے یاد فرمایا ، اور میں نہایت خوشی سے اس ارشاد کی تعمیل میں انکی خدمت میں حاضر ہوا ۔ میں نے محسوس کیا کہ اختلافات کے باوجود ہمارے درمیان کس قدر باہمی اشتراک موجود تھا اور مجھے یہ محسوس ہوا کہ اس شخص کے ساتھ کام کرنا کتنا سہل ہے ، وہ اس وقت پرانی یادیں تازہ کر رہے تھے اور گفتگو مختلف موضوعات پر ہوتی رہی جس میں میں نے بہت کم حصہ لیا ، بلکہ زیادہ تر انھیں کی باتیں سنتا رہا ۔ میں اس کی شاعری کا مداح ہوں اور مجھے یہ معلوم کر کے بے حد خوشی ہوئی کہ وہ بھی مجھے پسند فرماتے ہیں اور میرے متعلق اچھی رائے رکھتے ہیں ۔"

پنڈت نہرو نے اپنی کتاب میں جہاں اس ملاقات کا ذکر کیا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ :-

"اپنی زندگی کے آخری برسوں میں اقبال کا رجحان سوشلزم کی جانب بڑھ گیا تھا ۔ اشتراکی روس نے جو زبردست ترقی کی ہے اس نے اقبال کی توجہ کو اپنی جانب مبذول کر لیا تھا ۔ یہانتک کہ انکی شاعری میں بھی اب ایک نیا رنگ پیدا ہو گیا تھا ۔"

یہ واقعہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب روز بروز اس مسئلہ کی طرف زیادہ مائل ہوتے جارہے تھے، یہانتک کہ انھوں نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو مسٹر جناح کو بھی ایک خط میں لکھا کہ :۔

" روٹی کا مسئلہ روز بروز زیادہ اہمیت حاصل کرتا رہا ہے اور مسلمان یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ وہ گزشتہ دو سال سے بتدریج نیچے گرتا جارہا ہے۔ مسلمان کے خیال میں اس کا افلاس ہندو ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ پہلو ابھی اس کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ اس افلاس کی ایک بہت بڑی وجہ بدیشی حکومت بھی ہے، تاہم زود یا بدیر، اس حقیقت کا احساس اسے ہو کر رہے گا۔ جہاں تک جواہر لال نہرو کے اس سوشلزم کا تعلق ہے، جس کی بنیاد دہریت پر ہے۔ مسلمان اس طرف چنداں توجہ نہیں کریں گے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ پھر مسلمانوں کا افلاس دور کرنے کی اور تدبیر کیا ہو سکتی ہے ؟

یاد رکھئے! مسلم لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ لیگ اس سوال کا کوئی تسلی بخش حل تلاش کرے۔ اگر لیگ ایسا کوئی حل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی تو مسلمان عوام حسب سابق لیگ سے بے تعلق اور غافل رہیں گے ۔"

ڈاکٹر صاحب کی طبیعت میں ان دنوں ایک اور بھی جذبہ پیدا ہو رہا تھا۔ جسے جذبۂ سرفروشی کہنا چاہیے۔ ایک زمانہ یقیناً ایسا بھی گزرا تھا جب اقبال کی عافیت پسندی اور اعتدال مزاجی ضرب المثل بن گئی تھی اور انھوں نے ایک خط کے جواب میں اپنے ایک دوست کو بھی لکھ دیا تھا کہ :۔

یہ عقدہ ہائے سیاست تجھے مبارک ہوں ۔۔۔ کہ فیضِ عشق سے ناخن مرا ہے سینہ خراش

اول تو وہ عرصہ دراز تک سیاسیات سے کنارہ کش رہے اور جب سیاسیات میں آئے بھی تو حد درجہ اعتدال پسندی، میانہ روی اور عافیت کیشی کے ساتھ لیکن اپنی زندگی کے آخری دو برسوں میں اقبال وہ پرانا اقبال نہیں رہا تھا جو اس خارزار میں پھونک پھونک کر قدم رکھنے کا عادی تھا۔ اب اقبال سول نافرمانی میں شریک ہونے، قید و بند کے شدائد برداشت کرنے اور سینہ پر گولی کھانے کو آمادہ تھا۔ یہ انقلاب کیونکر آیا۔ اس کے پیچھے بہت سے نفسیاتی اسباب کارفرما تھے۔

مسئلہ فلسطین پر بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب ۷ر اکتوبر ۱۹۳۷ء کو مسٹر جناح کو لکھتے ہیں:۔

"مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے۔ . . . . ذاتی طور پر میں ایسے مسئلہ کی خاطر جس کا تعلق اسلام اور ہندوستان کے ساتھ ہے جیل جانے کو تیار ہوں۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لئے خطرے کا باعث ہے۔"

جب ۲۶ر جنوری ۱۹۳۸ء کو ہائی کورٹ کے فل بنچ نے مسجد شہید گنج کی اپیل خارج کر دی تو مسلمانوں میں سخت ہیجان پیدا ہو گیا تھا۔ اور بڑے بڑے احتجاجی جلوس نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ اسی شام غلام رسول خاں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اب کیا کرنا چاہئے، تو ڈاکٹر صاحب رو پڑے اور کہنے لگے "مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔ میری چارپائی کو اپنے کندھوں پر اٹھاؤ۔ اور اس طرف لے چلو جدھر مسلمان جا رہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں بھی ان کے ساتھ مروں گا۔"

یہ سب باتیں ظاہر کر رہی ہیں کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری دور میں کس حد تک بدل گئے تھے۔ شعر وہ اب بھی کہتے تھے ـــ گریۂ بے اختیار اب بھی ان پر طاری ہوتا تھا۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جوں جوں بیماری ان پر غالب آ رہی تھی اسی نسبت سے وہ سیاسیات میں انتہا پسند بنتے جا رہے تھے۔

یہ اقتباسات و واقعات ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی تازہ تصنیف "اقبال کے آخری دو سال" سے لئے گئے ہیں جن کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے صرف شاعری ہی سے نہیں بلکہ عملی حیثیت سے بھی سیاست میں نمایاں حصہ لیا ہے اور ہر چند انھوں نے اول اول سیاسی مسائل سے دلچسپی نہیں لی۔ لیکن جب بعد کو وہ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تو اس کے بڑے پرجوش نقیب بن گئے۔ اور آخر وقت تک وہ اس کے حامی رہے۔

اس میں شک نہیں کہ عملی سیاست کی جدوجہد اور تگ و دو میں اقبال بقول خود، "کردار کا غازی بن نہ سکا"، لیکن جس حد تک فکری رہنمائی و ذہنی تشکیل کا تعلق ہے۔ انھوں نے سیاسیات میں جس ہیئت اجتماعی کی تبلیغ کی وہ مسلم قومیت تھی اور وطن کے تصور کو مسلمانوں کے لئے انھوں نے مضرت رساں خیال کیا:۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

بعض کا خیال ہے کہ سیاسیات ہند میں اقبال نے اپنا نظریہ بعد میں قائم کیا تھا پہلے وہ وطنیت ہی کے حامی تھے، جیسا کہ ان کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک حد تک صحیح ہو، لیکن ۱۹۳۰ء میں وہ یقیناً اسلامی قومیت کے مبلغ بن گئے تھے۔ چنانچہ اپنے خطبہ صدارت (مسلم لیگ منعقدہ الٰہ آباد) میں انھوں نے صاف صاف ظاہر کر دیا کہ :۔

"اگر آج آپ تمام تصورات و خیالات کو اسلام کے نقطۂ ماسکہ پر مرکوز کر دیں اور اسکے زندہ و پائندہ، قائم و دائم نظریۂ حیات نور بصیرت حاصل کریں تو اپنی منتشر قوتوں کو پھر سے مجتمع کر لیں گے اور اپنے آپ کو تباہی و بربادی کے مہیب جہنم سے بچا لیں گے"

"اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے اسی صورت میں زندہ رہ سکتا ہے کہ اسے ایک مخصوص علاقہ میں مرکوز کر دیا جائے۔"

"یہ مطالبہ مسلمانوں کی اس دلی خواہش پر مبنی ہے کہ انھیں کبھی کہیں اپنے نشو و نما کا موقع ملے کیونکہ وحدتِ قومی کے نظام حکومت میں جس کا نقشہ ہندو ارباب سیاست اپنے ذہن میں لئے بیٹھے ہیں کہ جس کا مقصد وحید یہ ہے کہ تمام ملک میں ان کا غلبہ و تسلط ہو جائے۔ اس قسم کے مواقع حاصل ہونا قریب قریب ناممکن ہیں۔"

اس مشورے کے بعد انھوں نے اس کا عملی حل بھی پیش کیا اور وہ یہ تھا کہ :۔

"پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک واحد ریاست قائم کی جائے۔"

اسی کے ساتھ یہ پیش گوئی بھی کی کہ :۔

"ہندوستان کو حکومت خود اختیاری زیر سایہ برطانیہ ملے یا اس سے باہر، مجھے تو یہی نظر آتا ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک متحدہ اسلامی ریاست کا قیام

اس علاقے کے مقدر میں لکھا جاچکا ہے۔"

یہ ہیں اقبال کے وہ خیالات جن کی بنا، پر کہا جاتا ہے کہ قیام پاکستان کے محرک اول وہی تھے۔
اس سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال بڑے راسخ العقیدہ مسلمان تھے لیکن ان کی اس مذہبی پختگی کا تعلق شعائر اسلامی یا PASSIVE یا اخلاقی تعلیم سے آتنا زیادہ نہ تھا، جتنا تاریخ اسلام اور اسلامی فتوحات سے۔ ان کے یہاں ہم کو عہد سعادت کی اخلاقی زندگی کا درس بہت کم ملتا ہے، اور مسلمانوں کے ملوکانہ تسلط و اقتدار کا ذکر زیادہ۔ یہاں تک کہ کبھی کبھی وہ اس جذبے سے اسقدر مغلوب ہو گئے کہ خود شمشیر کی ثناگستری پر اُتر آئے۔

آں سخت کوش چیست کہ گیرد ز سنگ آب محتاج خضر مثل سکندر نمی شود
مثلِ نگاہِ دیدۂ نمناک پاک او در جوئے آب دامن او تر نمی شود
مضمون او بہ مصرع برجستۂ تمام
منت پذیر مصرع دیگر نمی شود

یہی وہ چیز تھی جس نے ان کے یہاں شاہین کی تخلیق کی، جو بقول ان کے "نہ سپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں" اور اسی نے "نغمہ ساربانِ حجاز" میں ان سے یہ کہلوا دیا کہ:۔

درہم و دینارِ من۔ اندک و بسیار من
دولتِ بیدار من

"مسجد قرطبہ" کی نظم اقبال کا غیر فانی شاہکار ہے اور اس میں جوش و ولولہ پایا جاتا ہے اس کا سبب یہی ہے کہ مسجد قرطبہ کو دیکھ کر مسلمانوں کی ہسپانوی حکومت و اقتدار کی تصویر سامنے آگئی اور فاتح "مردِ مسلماں" کی یاد میں بے اختیار ان کے قلم سے یہ بھی نکل گیا کہ:۔

اس کی زمیں بے حدود اس کا افق بے ثغور اس کے سمندر کی موج دجلہ و دنیوب و نیل
ساقی ارباب ذوق بخارس میدانِ شوق بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

اس میں شک نہیں کہ اقبال بڑا مجاہد شاعر تھا اور بڑا دردمند دل انہوں نے پایا تھا۔ لیکن اس دردمندی کا تعلق اسلام سے زیادہ مسلم قوم سے تھا۔ وہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ مسلمان ایک بار پھر دنیا پر چھا جائیں۔ لیکن اسلام پھر کیونکر زندہ ہو۔ اس پر انہوں نے کم غور کیا۔

نیاز فتحپوری

اقبالؔ کا فلسفۂ خودی

ہمارے شاعروں میں شاید ہی کوئی شاعر ایسا ہو جس کی شاعری کے مدارج و منازل اور خیال کے موڑ اس قدر واضح و نمایاں ہوں جتنے اقبالؔ کے یہاں نظر آتے ہیں۔

اقبالؔ کی شاعری کا ابتدائی دور وہ تھا جب انھوں نے اپنے استاد مرزا داغؔ کے تتبع میں روایتی قسم کی غزلگوئی شروع کی لیکن اسے حالیؔ کی دعاؤں کا اثر کہئے یا ماحول کا تقاضا۔ دنیا کے سیاسی حالات کے مطالعہ کا نتیجہ قرار دیجئے یا فطرت کا فیضان، بہرحال اقبالؔ اس منزل سے بہ آسانی گذر گئے۔ اور ان کے تردامنی جلد خشک ہو گئی۔ پہلے وہ وہی کہتے تھے جو دوسروں سے سنتے تھے اور اب کہنے لگے صرف وہ جسے خود محسوس کرتے تھے یعنی ان کی شاعری کا روایتی دور، روایتی دور میں تبدیل ہو گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ اپنی قومی نظموں سے انجمن حمایت اسلام لاہور میں نئی زندگی پیدا کر رہے تھے۔ اور رسالہ مخزن میں ان کے منظومات نے چار چاند لگا دیے تھے۔

یہ تھی اولین بیداری شعور جس نے سب سے پہلے اقبال کو ایک سنجیدہ مفکر شاعر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا اور اس دور میں اقبالؔ نے دو قسم کی نظمیں لکھیں ایک وہ جن سے ان کا ایک بلند نظر مصلح اور وسیع المشرب انسان ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس قسم کی نظموں میں ہمالہ۔ آفتاب (گایتری کا ترجمہ) ترانہ ہندی نیا شوالہ سری رام تیرتھ رام تیرتھ نانک اور رام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ دوسری قسم ان کی بعض منظریہ نظمیں ہیں مثلاً ماہ نو ستارہ۔ لالۂ صحرا کنار راوی وغیرہ اور بعض وہ جو ہیں تو موضوعات غزل ہی کے مخصوص و متعین عنوانات پر مثلاً محبت۔ فراقؔ۔ تنہائی۔ وصال وغیرہ لیکن ان سب میں تغزل سے زیادہ تفکر، آرٹ سے زیادہ دردمندانہ محبت کا وجود پایا جاتا ہے اور ٹکنک بھی بہت کچھ بدلی ہوئی ہے۔ نظم گوئی کی ابتدا گو حالیؔ و آزاد کے زمانہ میں ہو چکی تھی لیکن اقبال نظموں کا رنگ کچھ اور تھا۔ حالیؔ کی شاعری میں زیادہ تر ماضی کی روداد تھی اور اقبال کے یہاں مستقبل کی جھلک

حالی کے یہاں مرثیت و تشاؤم تھا اور اقبال کے یہاں رجائیت و تفاول۔ اس زمانے میں اقبال کی حیثیت خالص وطنی شاعر کی سی تھی جس کو "خاک کا ہر ذرہ دیوتا" نظر آتا تھا۔ ان کے یہاں فلسفہ نہ تھا صرف پیام تھا۔ ابہام نہ تھا محض ایصال و افہام تھا لیکن کچھ زمانے کے بعد ان کے زاویۂ نگاہ میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وطنی احساس نے ملی احساس کی صورت اختیار کی۔ اس سلسلے میں ان کی سب سے زیادہ مشہور و کامیاب نظم شکوہ ہے چونکہ یہ اقبال کے اس نئے رجحان کا ابتدائی دور تھا۔ اس لئے جذبات میں زیادہ تندی و شدت ہونے کی وجہ سے تنہا اس نظم سے اقبال کی تسکین نہ ہوئی۔ اور انھوں نے "جواب شکوہ" بھی لکھا جو ہر چند نفسیات، آرٹ اور جمالیات ہر لحاظ سے بالکل نئی چیز نہ تھا لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا تھا کہ اقبال کا یہ جوش ٹھنڈا ہونے والا نہیں اور ان کے ذہن میں جو یہ نیا سیلاب آیا ہے اسے اپنے لئے کوئی نہ کوئی راہ نکالنا ضرور ہے اور یہ نئی راہ اس نے نکال لی۔

اقبال چونکہ قدرت کی طرف سے سوچنے والا دماغ لے کر آئے تھے۔ اس لئے جذبات کی دنیا ان کو زیادہ تنگ نظر آئی اور آخر کار انھوں نے غور کرنا شروع کیا کہ کیا انسان صرف تمنا کرنے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ کیا وہ ریشم کے کیڑے کی طرح محض آرزوؤں کے خول میں گھٹ گھٹ کے مرجانے کے لئے دنیا میں آیا ہے۔

تاریخ عالم کا مطالعہ وہ کر چکے تھے افکار فلاسفہ ان کو مستحضر تھے۔ حال ان کے سامنے تھا ماضی کی تاریخ ان کے ذہن میں تھی اس لئے ان کی نگاہیں اب مستقبل کی طرف اٹھیں اور وہ اسی کی تلاش میں یورپ چلے گئے۔

یہاں انھوں نے یونانی فلاسفہ کا از سر نو مطالعہ کیا، حکماء اسلام کے نظریوں پر پھر استقادانہ نظر ڈالی۔ مغرب کے فلاسفہ جدید کے افکار پر غور کیا، اشراقین و متصوفین کے خیالات پر نگاہ غائر ڈالی اور آخر کار جب وہ یورپ سے واپس آئے تو ایک مخصوص نظریۂ حیات ایک متعین فلسفۂ زندگی کا شعور لے کر لوٹے جس کو انھوں نے اپنی مشہور کتاب اسرار خودی کے ذریعہ سے دنیا کے سامنے پیش کیا۔

میں اس کتاب کو اقبال کی نہایت اہم تصنیف سمجھتا ہوں کیونکہ یہی اصل بنیاد ہے ان تمام نظریوں کی جو بعد کو پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ اور ضرب کلیم وغیرہ مختلف کتابوں کی صورت میں ظاہر

ہوئے اور جنھوں نے ایک ایک کر کے ان تمام گرہوں کو کھول دیا جو نہ خود ان کے بلکہ دوسرے مفکرین کے ذہنوں میں بھی پڑی ہوئی تھیں ۔

ولایت جانے سے قبل اقبال کے احساسات خالص متعلمانہ قسم کے تھے جن کا تعلق صرف تلاش وجستجو سے تھا ۔ یا یہ کہ اقبال کی حیثیت ایک ایسے بت تراش کی سی تھی جو یہ تو طے کر چکا ہو کہ اسے ایک پیکر سنگ تیار کرنا ہے لیکن وہ یہ فیصلہ نہ کر سکا ہو کہ اس پیکر کی ہیئت اور پیکر تراشی کی نوعیت کیا ہونا چاہیے ۔ جب وہ ولایت سے واپس آئے تو اس دور تذبذب کو ختم کر کے آئے اور انھوں نے فلسفۂ خودی پیش کر کے اس انسان کامل کی پیکر تراشی شروع کر دی جس کا خواب وہ عرصہ سے دیکھ رہے تھے ۔

خودی، انا یا EGO کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جسے تنہا اقبال نے پیش کیا ہو ۔ نیتشے ۔ برگساں اور ولیم جیمز بھی ماہیت وجود کے وہی نظریے پیش کر چکے تھے جو اقبال نے پیش کئے ۔ لیکن اقبال کا انداز فکر ان سے کچھ مختلف تھا یا یوں کہئے کہ جن زاویوں سے اقبال نے اس پر غور کرنا شروع کیا وہ نئے اور غیر مستعار تھے ۔

اقبال نے قدیم فلاسفۂ یونانی سے لے کر عہد حاضر تک کے تمام مفکرین کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا لیکن نہ وہ کسی سے مرعوب ہوئے اور نہ کسی کی اچھی بات قبول کرنے سے انکار کیا ۔ ان کی حیثیت معمولی رہرو کی سی نہ تھی بلکہ اس مجاہد کی سی تھی جو خود اپنی عقل و فراست کی روشنی میں منزل تک پہنچنا چاہتا ہو اور رہبر و راہزن میں تمیز کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو ۔

اقبال نے اول اول جب فلاسفۂ یونان کا مطالعہ کیا اور وہ سقراط ، افلاطون و ارسطو تک پہنچے تو سب سے پہلی چیز جس نے انھیں چونکایا ۔ افلاطون کا نظریۂ عالم مثال تھا اس نظریہ کی بنیاد اس اعتقاد پر قائم تھی کہ کائنات دو حصوں میں منقسم ہے ایک وہ جو محسوسات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو صرف معقولات سے وابستہ ہے پھر چونکہ صحیح تعریف صرف معقولات کی ہو سکتی ہے، محسوسات یا آثار کی نہیں (کیونکہ وہ بدلتے رہتے ہیں) اس لئے افلاطون نے اصل چیز اعیان ثابتہ یا جواہر معقولی کو قرار دیا جو محسوسات سے علیحدہ اپنا وجود جداگانہ رکھتے ہیں اور جن کا حقیقی علم انسان کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب روح جسم سے جدا ہو کر اعیان ثابتہ کے حقیقی جلوؤں کا مشاہدہ کرے ۔

ری پبلک نے پانچویں باب میں اس کی مزید صراحت کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ عالم مثال کا مثال

ادراک عقل سے ہوتا ہے اور عالمِ محسوسات کا رائے سے اور رائے حقیقی علم نہیں اس لئے اگر کسی کو حقیقی علم کی جستجو ہے تو وہ اعیانِ ثابتہ ہی پر غور کرنے سے پوری ہو سکتی ہے۔

افلاطون کو اپنے اس نظریہ کی تائید میں روح کو قدیم ماننا پڑا کیونکہ بغیر اس کے جواہر معقول کا ادراک سمجھ میں نہ آسکتا تھا۔ اقبالؔ کو اس نظریہ سے کافی دلچسپی ہوئی کیونکہ اس طرح انفرادی حیثیت کلّی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور اس کا تعلق براہِ راست مبداءِ فیاض یا علمِ الٰہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ بات اقبال کو بہت گہری اور وزنی معلوم ہوئی علاوہ اس کے چونکہ افلاطون کا یہ نظریہ علمائے اسلام اور صوفیہ کرام میں بھی رواج پا گیا تھا اور وہ بھی عالمِ محسوسات یا عالمِ شہادت کو عالمِ مثال کا پرتو قرار دیتے تھے۔ اس لئے اقبالؔ جو پہلے ہی سے تصوف کی طرف مائل تھے۔ اس کا کافی اثر پڑا لیکن اسی کے ساتھ انھیں اس میں ایک نقص بھی نظر آیا اور وہ یہ کہ افلاطون نے زیادہ زور عقل پر دیا تھا اور عمل کی حیثیت ثانوی ہو کر رہ گئی تھی حالانکہ اقبالؔ کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل سے نہیں بلکہ عمل سے متعین ہوتی ہے اور زندگی نام ہے سلسلۂ تخلیق یا مقاصد آفرینی کا۔ جس سے انسان کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ اقبالؔ نے اس چیز کو سامنے رکھ کر افلاطون پر کئی جگہ اعتراض کیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ وہ افلاطون کے نظریۂ عقل کے مقابلہ میں اپنے نظریۂ عمل کی برتری کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم — ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج زخود رفتۂ تیز خرامید و گفت — ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

حالانکہ عقلی تصور کے لحاظ سے موج ساکن ہے متحرک نہیں اور "ساحلِ افتادہ" کے متعلق یہ فرض کر لینا کہ وہ بیکار ہے صحیح تعبیر نہیں کیونکہ اگر ساحل کے وجود کو ختم کر دیا جائے تو موج کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اقبالؔ نے دوسری جگہ افلاطون کے بابت اپنا خیال ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
ذوقِ روئیدن ندارد دانہ اش — از تپیدن بے خبر پروانہ اش

حالانکہ افلاطون کی "رخشِ فکر" "افگندہ سم" نہ تھا جو بیج اس نے بویا وہ نشوونما پا کر ایک تناور درخت بنا اور جس ذوقِ عملی سے اس نے کام لیا وہ تپشِ پروانہ سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتا تھا

انقلاب معاشرت کی تاریخ کا کونسا پہلو ایسا ہے جو تعلیمات افلاطون کا مرہون منت نہیں یہاں تک کہ مارکس لینن مسولینی اور ہٹلر تک جتنے معاشی انقلاب ہوئے ہیں ان سب کا سررشتہ کسی نہ کسی نہج سے افلاطون کے ہاتھ میں آتا ہے۔

افلاطون نہ راہب تھا نہ بے عمل زندگی کا مبلغ اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی عملی زندگی ہی کی بدولت ملک و وطن سے نکالا گیا اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ افلاطونی تعلیمات نے قوموں کو بے عمل نہیں بنایا بلکہ جو قومیں بے عملی کی بنا پر زندگی سے محروم ہو گئیں انھوں نے افلاطونی افکار کی یہ غلط تاویل کر لی۔ اس کی مثال میں اسلام کے فلسفۂ تقدیر کو پیش کیا جا سکتا ہے کہ جب تک مسلمانوں میں ولولۂ عمل باقی رہا تقدیر کا مفہوم ان کے یہاں "ہر چہ باد اباد" رہا اور اس کے ایجابی پہلو کو سامنے رکھ کر وہ ساری دنیا پر چھا گئے لیکن جب انحطاط و زوال آیا تو یہی تقدیر، کاہلی، بے عملی، ذہنی جمود اور دماغی تعطل کا سبب بن گئی۔

افلاطون کا نظریہ "عالم مثال" دراصل فلسفۂ خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا جس نے محسوسات اور مظاہر آثار کی دنیا کو اعیان ثابتہ کا پرتو ظاہر کر کے اس میں بلند مقصد آفرینی کی لہر دوڑا دی۔

اقبال چونکہ اشراقیئن اور متصوفین کا لٹریچر مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان میں بے عملی کی کیفیت افلاطون کی اس تعلیم سے پیدا ہوئی تھی اس لئے اول اول ان جماعتوں سے اقبال مطمئن نہ ہوئے لیکن ان کے اندر جو ایک خاص والہانہ کیفیت عشق و محبت کی پائی جاتی تھی اس نے انھیں چین سے بیٹھنے نہ دیا اور پھر ان کو اس تصوف کی طرف آنا پڑا جسے افلاطونی تعلیمات کا پرتو سمجھ کر ایک انھوں نے رد کر دیا تھا۔ اس سلسلہ میں ان کو ابن عربی، سنائی اور خصوصیت کے ساتھ رومی نے بہت متاثر کیا جس کا اعتراف انھوں نے اسرار خودی میں جا بجا کیا ہے۔

باز بر خوانم ز فیض پیر روم	دفتر سربستۂ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہایش مایہ دار	من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی خاک را اکسیر کرد	از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

لیکن رومی اور اقبال کی تعلیم میں پھر بھی فرق ہے۔ رومی صرف انفرادی طور پر روحانی و اخلاقی تزکیہ کی تعلیم دیتا ہے اور اقبال کے یہاں یہ تصور اجتماعی ہے، وہ فرد نہیں بلکہ پوری جماعت سے خطاب

کرتے ہیں۔ اقبال کو رومی کی جس ادا نے زیادہ متاثر کیا اس کا تعلق زیادہ تر جذبات کے جوش و خروش سے تھا اور رومی کے اس لب و لہجہ سے :۔

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　　فرشتہ صید پیمبر شکار یزداں گیر

رومی کی مراد یہ ہے کہ انسان کامل وہی ہے جو اپنے اندر ملکوتی صفات پیدا کر کے پیمبروں کی سی مجاہدانہ زندگی اختیار کرے اور خدا کی صفت خلاق کو سامنے رکھ کر خود بھی خلاقانہ راہیں اختیار کرے۔ اقبال نے رومی کی اس تعبیر کو اس قدر پسند کیا کہ وہ خود بھی "یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ" کہہ اٹھے۔

نیٹشے کا فلسفہ بھی یہی تھا کہ جذبۂ خودی کا محو ہو جانا، انسان کی موت ہے۔ لیکن اقبال اور نیٹشے میں بڑا فرق ہے نیٹشے خدا کے وجود کا منکر تھا۔ اور اس کے یہاں نفس یا روح کا تصور اس سے زیادہ نہ تھا کہ وہ مادی یا جسمانی قوتوں کا مظہر ہے۔ وہ انسان کو شیر کی طرح ایک اچھا حیوان دیکھنا چاہتا تھا جو کمزور پر رحم کرنے کی جگہ اس کو ہلاک کر دے لیکن اقبال و رومی کی خودی اور حصول قوت و ترقی کا مقصود کمزور کا قوی بنانا اور اپنی خلاقانہ مساعی سے الوہیت کے دامن کو چھو لینا تھا۔ نیٹشے کے تمام افکار کا محور صرف مادی دنیا تھا اور اقبال و رومی عالمگیر عشق و محبت کی دنیا آباد کرنا چاہتے تھے۔

اقبال نے سب سے زیادہ جس فلسفی کے اثر کو قبول کیا برگساں تھا۔ برگساں کا فلسفہ نیٹشے سے زیادہ بلند تھا اس کا تخلیقی نظریۂ ارتقاء ڈارون کے نظریۂ ارتقار کی ایسی معنوی و روحانی تفسیر تھی جو اس سے قبل کسی کے ذہن میں نہ آئی، وہ ڈارون کی طرح اس بات کا قائل نہ تھا کہ اتفاق یا میکانکی اسباب کی فراہمی پر پہلے اعضاء بنے پھر اس کے افعال اور خواص متعین ہوئے بلکہ اس کا نظریہ یہ تھا کہ خود زندگی کی ارتقائی تمناؤں نے اعضاء کی صورت اختیار کی یعنی آنکھ اس وقت بنی جب پہلے ذوق دیدار پیدا ہوا۔ پاؤں اس وقت ظہور پذیر ہوئے جب پہلے ولولۂ رفتار پیدا ہوا گویا برگساں میلان حیات اور آرزوئے ارتقار کو وجود کی ماہیت اصلی قرار دیتا ہے اور یہی روحانی نظریہ تھا جو سب سے پہلے اقبال کو رومی کے یہاں ملا یہ وہ نظریہ تھا جس کی بنیاد نمود نمو پر نہیں، بود پر، آئین و رسوم پر نہیں تمنائے شہود پر تھی اور اقبال نے بھی دیکھا کہ ذوق و محبت کی اس چاشنی کے بغیر نظریۂ ارتقار میں نہ کوئی لطف پایا نہ کوئی کائناتی گہرائی۔ بیدل نے بھی اپنے ایک شعر میں اس نظریہ کو نہایت لطیف انداز میں پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

بیدل آں من و بیکاری و معشوق تراشی　　　جز شوق برہمن صنمے نیست درا ینجا

اقبال کا یہ شعر:-

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے　　　خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اسی نظریہ سے تعلق رکھتا ہے ان کے نزدیک خدا کی خلاقی خود انسان کی تخلیقی زندگی کا دوسرا نام ہے اور اسی حقیقت کو قرآن پاک میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے کہ " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم "

اقبال کے یہاں خودی اور عشق میں کوئی فرق نہ تھا۔ لیکن یہ عشق متعارف قسم کا عشق نہ تھا اس سے مراد خود اپنی ذات اور اپنے میلان ارتقاء کا عشق تھا۔

ہست معشوقے نہاں اندر دلت

احساس خودی اور ارتقاء خودی کے باب میں اقبال نے کسی ایسے جذبۂ انانیت کی تبلیغ نہیں کی جو اپنے سوا ساری دنیا کو حرف غلط سمجھتا ہے۔ بلکہ انھوں نے ان تمام ہستیوں سے محبت کرنا سکھایا جو جذبۂ خودی سے پیدا ہونے والے امکانات ارتقاء کو بروئے کار لائے۔

اقبال نے اسرار خودی میں مسئلہ زماں و مکاں کے متعلق بھی بڑے بصیرت افروز نکات پیش کئے ہیں۔ یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور فلاسفہ نے اس کی تشریح میں بڑی موشگافیوں سے کام لیا ہے۔ یعنی یہ کہ وقت دراصل نہ جوہر ہے نہ عرض۔ نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ نہ وجود کے لئے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان میں سے کوئی صفت اس میں پائی جاتی ہے۔ اگر زمانہ بھی مخلوق شے ہے تو یہ کب اور کیونکر پیدا ہوا۔ اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں کیا وقت بھی ازلی اور ابدی ہے۔ یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے اور ان پر انھوں نے بہت غائر نگاہ ڈالی۔ وہ وقت اور زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔ زمانہ ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا بلکہ اس کا تعلق تخلیقی ارتقاء سے تھا عینیت سے تھا جس میں وجوب وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے۔

نہ ہے زماں نہ مکاں۔ لا الٰہ الا اللہ

اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لایعنی اپج کہہ کر ٹال دیا لیکن بعد کو جب برگساں نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کئے تو اہل نظر چونک پڑے ۔

ایک دن اقبال اور برگساں کے درمیان اسی مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا: "مسئلہ زماں اس وقت بہت دقیق و نازک مسئلہ سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لئے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حدود سے زیادہ بلند ہے"۔ برگساں یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل کا ایک اُمّی اور وہ بھی ریگستان عرب کا ، کیا سمجھ سکا ہوگا لیکن جب اقبال نے رسول اللہ کی حدیث لاتسبوا الدھر انا الدھر "(زمانہ کو بُرا نہ کہو میں زمانہ ہوں) سنائی تو وہ اُچھل پڑا اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افروز بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر فانی تخلیقی صفت الٰہی قرار دینا بیداری شعور کی وہ آخری حد ہے جسے بغیر فیضان فطرت کے کوئی پا ہی نہیں سکتا ۔

تاہم اس مسئلہ پر اقبال اور برگساں کے درمیان بڑا اختلاف تھا اور وہ یہ کہ برگساں وقت تمِ زمانہ سے کوئی خاص مقصد وابستہ نہ کرتا تھا اور اقبال اس کی غایت و مقصدیت کے بھی قایل تھے وہ وقت کو ایک تیز تلوار سمجھتے تھے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اور اس قطع منزل کے سلسلے میں وہ اپنے SYMBOLS یا نشان راہ چھوڑتی جاتی ہے جنہیں انبیاء و صلحاء کہتے ہیں ۔

اقبال احساس خودی اور حرکت عمل کے درمیان کوئی فرق نہ کرتے تھے اور اس بات میں ان کے جذبات کی شدت کا یہ عالم تھا کہ ابلیس و آدم کی روایات میں انھیں ابلیس کا کیرکٹر اسی لئے زیادہ پسند آیا کہ اس نے انسان کو مقصد آفرینی کی طرف متوجہ کیا اور آدم کو زندگی کا یہ راز بتایا کہ :

زندگیٔ سوز و ساز بہ ز سکونِ دوام ۔۔۔ فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجود نیاز ۔۔۔ خیز چو سرو بلند ، شو بہ عمل تیز گام
زشت و نکو ، زادۂ وہم خداوند نیست ۔۔۔ لذتِ کردار گیر گام بنہ سوئے کام
خیز کہ بنمائمت مملکت تازہ ۔۔۔ چشم جہاں بیں کشا ، بہر تماشا خرام

قطرۂ بے مایہ ای گوہر تابندہ شو ‏ ‏ ‏ از سر گردوں بیفت گیر بدر یا مقام

تیغ درخشندہ ای جاں جہانے گسل ‏ ‏ ‏ جوہر خود را نمائے، آئے بروں از نیام

بازوئے شاہیں کشا خون تدرواں بریز ‏ ‏ ‏ مرگ بود باز را زیستن اندر کنام

تو نہ شناسی ہنوز شوق بہ میرد ز وصل ‏ ‏ ‏ چیست حیات دوام سوختن ناتمام

ان تمام اشعار میں ایک فقرہ اقبالؔ نے ایسا لکھا ہے کہ ان کے نظریۂ ارتقاء کے تمام پہلو اس کے اندر انتہائی حسن و تکمیل کے ساتھ مجتمع ہو گئے ہیں اور وہ فقرہ ہے "سوختن ناتمام کا" یہ کہہ کر انھوں نے احساس کی شدت، زندگی کی تڑپ، اضطراب عمل اور سوز و ساز کی ہم آہنگی کو ایسی جامعیت و حسن کے ساتھ پیش کیا ہے کہ بڑے سے بڑے فلسفی کے یہاں بھی ہم کو اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ یہ خیال بیدلؔ نے متعدد جگہ ظاہر کیا ہے لیکن ذرا مختلف انداز سے ایک جگہ کہتے ہیں! "مشرب پروانہ از آتش نداند طور را" ایک جگہ بہت گہرے انداز میں یوں کہتے ہیں "چہ می کردیم یارب گر نبودے نارسیدنہا" اور آخر کار وہ ایک بالکل صاف صاف یہ کہہ دیتے ہیں کہ "خونے بجگر جمع کن و رنگ بروں آ"

دنیا میں کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے معمائے حیات پر غور نہ کیا ہو ظاہر ہے کہ اقبالؔ بھی اس سے دامن کشاں نہ گزر سکتے تھے لیکن دوسرے فلاسفہ اور اقبالؔ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اوروں نے عقل سے کام لے کر اس کو سمجھنے کی کوشش کی اور اقبالؔ نے اس کو عشق سے سمجھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلاسفہ کا پائے استدلال چوبیں ہونے کی وجہ سے زیادہ ساتھ نہ دے سکا اور عمل کی کوئی راہ وہ پیش نہ کر سکے برخلاف اس کے کہ اقبالؔ کا عشق آتش نمرود میں بے خطر کود پڑا اور وہاں سے اس نے وہ خوئے سمندری حاصل کی جو آفرینش سے زیادہ، مقصد آفرینش کے سامنے رکھ کر انگاروں کو بھی پھولوں کی سیج بنا لیتی ہے۔ اس باب میں ان کی رہنمائی زیادہ تر ان کے ذوق تصوف نے کی کیونکہ بغیر اس کے وہ خشک و بے عمل فلسفی تو بن سکتے تھے لیکن فلسفی شاعر نہ بن سکتے تھے اور نہ ان کے پیام میں کوئی دلچسپی پیدا ہو سکتی تھی۔ اقبالؔ میں ہیرو شپ (بطل پرستی) کا جذبہ بھی اسی جذبۂ عشق کی وجہ سے پیدا ہوا اور یہ از بس ضروری تھا کیونکہ استدلال عقلی کے مقابلے میں استدلال تمثیلی ہمیشہ زیادہ مفید و موثر ثابت ہوتا ہے۔ ہر چند اسی طرح ان کی شاعری میں اثیری (ETHERIAL) رنگ کی جگہ ایک دنیاوی رنگ ضرور پیدا ہو گیا۔ جس میں فلسفہ سے زیادہ پیام، نظریوں سے زیادہ ہدایت عمل اور فکر و اجتہاد سے

زیادہ درس مجاہدہ نظر آتا ہے۔ اور یہی اقبال کی انفرادیت ہے۔

گو ان کی اس دور کی شاعری پر اعتراض بھی کئے گئے اور ان کے مردِ مومن اور حجازیت کو رجعت پسندی، عصبیت اور تنگ خیالی قرار دیا گیا ہے لیکن اس باب میں میں معترضین کا ہم آہنگ نہیں۔ دنیا کا کوئی شاعر ایسا نہیں جو اظہارِ خیال کے چند مخصوص اشارات و کنایات سے کام لینے پر مجبور نہ ہو۔ گل و بلبل، بہار و خزاں، باغ و صحرا سب اسی قسم کے اشارات ہیں جن سے کیفیات حسن و عشق کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اقبال بھی اپنے مقصد کو فہم انسانی سے قریب ترلانے کے لئے کچھ ایسے ہی اشارات اختیار کرنے پر مجبور رہتے۔ مردِ مومن سے مراد ان کی کسی خاص مذہب و ملت کا فرد نہیں بلکہ یہ ایک ایسے کردار کا اصلاحی نام ہے جو ارتقائے حیات وجد وجہد کی منزلوں سے گذرنے کے بعد ہی انسان کامل بنتا ہے۔

مومن سے مراد مولوی یا ملّا نہیں۔ بلکہ وہ ایک ایسا انسان ہے جس میں جباری غفاری و جبروت کا اجتماع ہے، جو "نظر بلند سخن دلنواز جان پرسوز" رکھتا ہے اور جو جہاد حیات میں یقین محکم عمل پیہم، پر کاربند ہے خواہ وہ انسان کسی ملت و مذہب سے تعلق رکھتا ہو۔

حجازیت سے مراد بھی ان کی سرزمین حجاز نہیں بلکہ وہ جذبہ بلند مراد ہے جو کسی وقت جانبازانِ حجاز میں پایا جاتا تھا۔ ان کی حجازیت کوئی مختص المقام اصطلاح نہیں ورنہ وہ یہ کبھی نہ کہتے کہ ؎

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

اقبال دوش کے آئینہ میں فردا کے دیکھنے والے تھے اور اس لئے ان میں بطل پرستی کا جذبہ یقیناً شدید ہونا چاہئے تھا، لیکن باوجود اس کے شدید شخصیت پرستی سے وہ ہمیشہ جدا ہے اور یہ غیر معمولی ذہنی اعتدال مشکل ہی سے کسی اور فلسفی یا شاعر کے یہاں مل سکتا ہے۔

علامہ نیاز فتحپوری

اقبال کا رنگ تغزل

اس مضمون کا موضوع اقبال کی تعلیم یا اس کے پیغام و فلسفہ سے بحث کرنا نہیں، بلکہ صرف ایک غنائی شاعر کی حیثیت سے ان کے کلام کا مطالعہ کرنا ہے اقبال کے پیام اور فلسفہ و تصوف پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اس کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر گفتگو نہ ہو چکی ہو۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے یہاں اقبال سب سے پہلا شاعر ہے جس نے شعر کی دنیا میں عمل کی روح پیدا کی اور خود اعتمادی کا درس دیا۔ ان کا یہ جذبہ بالکل فطری جذبہ تھا لیکن اس میں شدت پیدا ہوئی۔ اس وقت جب وہ ولایت گئے اور مغربی اقوام کی قوت و ترقی کا مطالعہ کیا۔ اسی کے ساتھ جب انھوں نے اسپین میں اموی حکومت کے پچھلے آثار تمدن و حضارت اور مسلم اقوام کی موجودہ پستی و نکبت پر نگاہ کی تو ان کے جذبات میں تلاطم پیدا ہو گیا اور اسی تلاطم سے ان کی شاعری نے جنم دیا جسے ہم ان کا پیام کہتے ہیں اور تبلیغ اس امر کی کہ اگر مسلم قوم وہی جوش عمل اور ولولہ اقوام اپنے اندر پیدا کرے جو اس کے اسلاف میں پایا جاتا تھا تو وہ آج بھی اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو پا سکتی ہے۔ لیکن اسلاف سے اقبال کی کیا مراد تھی؟ اس کے جاننے کے لئے جب ہم اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بہ لحاظ تعلیم اخلاق وہ عہدِ نبوی اور قرون اولیٰ کے متبع تھے۔ لیکن دنیاوی ترقی کے لحاظ سے فتوحات اسلام کی تاریخ ان کے سامنے تھی اور آخر کار اسی سلسلہ میں سطوت ملوکانہ کو آخری مدعا قرار دے کر وہ بعض جبابرہ کی عظمت کا بھی اعتراف کرنے لگتے ہیں اور یہی وہ ذہنی ردِعمل تھا جس نے ان کی شاعری کو مرموزات میں شاہین اور عقاب کو بھی شامل کر دیا اور "خونِ تند داں بر ریز" تک ان کی پسندیدگی پہنچ گئی۔

کلامِ اقبال کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی مفکرانہ سطح ہمیشہ یکساں نہیں رہی، بلکہ مطالعہ و موثرات خارجی کے لحاظ سے بدلتی رہی ہے اول اول انھوں نے جو کچھ کہا عقل کی رہبری میں کہا، بعد کو جب وہ آخری عمر میں عشق کی منزل تک پہنچے تو محبت کے پختہ تاثرات جو رنگ و نسل کے اعتبار سے

بلند ہو کر جملہ نوعِ انسانی کو "انسانِ کل" میں تبدیل کر دیتے ہیں ۔ ان کو تصوف کی طرف لے گئے۔
یہ تھا مختصر سا تبصرہ ان کی شاعرانہ زندگی کا، لیکن قطع نظر اس سے کہ ان کا پیام اور قومی نظریہ کیا تھا جس وقت ہم محض غنائی شاعر ہونے کی حیثیت سے ان کے کلام پر نگاہ ڈالتے ہیں (جو اس مضمون کا موضوع اصلی ہے) تو ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اردو فارسی کی تاریخ ادب میں وہ منفرد ذہنیت اور بے پناہ قوتِ اخلاق کے مالک تھے اور نہ صرف تخیل بلکہ اندازِ بیان و اسلوب تعبیر کے لحاظ سے بھی اپنا مثل نہ رکھتے تھے ۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اقبال ناظم تھا، شاعر نہ تھا، لیکن یہ رائے ان حضرات کی ہے جنھوں نے نظم اور شعر کے نازک فرق پر غور نہیں کیا ۔

یہ سمجھنا کہ شعر کا نام ہے صرف مقفیٰ موزوں کلام تو یہ درست نہیں ۔ یہ تعریف دراصل کلام مرسل یا نظم کی ہے شعر کی نہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص شاعر ہو لیکن اچھا ناظم نہ ہو ۔ یا یہ کہ ناظم ہو لیکن اچھا شاعر نہ ہو ۔ شعر نام ہے محض تاثراتِ نفسی کے اظہار کا اور کلام مرسل نام ہے نتائج مشاہدہ کے اظہار کا ۔ اسی لئے شعر قیاس و برہان سے بلند ہوتا ہے اور کلام مرسل اس کا پابند ہے بہ الفاظ دیگر یوں سمجھ لیجئے کہ کلام مرسل "عقل" کی زبان ہے اور شعر "نفس و قلب" کی ۔ جسے ہم حقایقِ غیر ظاہرہ کی "صورِ ظاہرہ" بھی کہہ سکتے ہیں ۔

نظم صرف ایک ڈھانچہ یا قالب ہے جس میں شاعرانہ احساسات ڈھالے جاتے ہیں اور جب یہ ڈھانچہ بھی اتنا ہی اچھا ہوتا ہے جتنے احساسات تو اس سے معیاری شعر وجود میں آتا ہے ۔

اقبال کے کلام میں ان دونوں باتوں کا اتنا پاکیزہ امتزاج ہے کہ ہم ان کے درمیان کوئی خط فاصل نہیں کھینچ سکتے ۔ اول اول روایتی شاعری کے دور میں بے شک انھوں نے بعض اشعار ایسے کہے ہیں جنھیں ہم محض نظم کہہ سکتے ہیں ۔ مثلاً :-

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی ۔۔۔ مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب راز کھولا ۔۔۔ خطا اس میں بندہ کی سرکار کیا تھی

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اس سطحیت کو جلد محسوس کر لیا، چنانچہ اسی روایتی دور کی غزلوں میں بعض ایسے اشعار بھی نظر آجاتے ہیں جو جذباتِ عشقیہ اور تعبیراتِ عالیہ دونوں حیثیتوں سے

بہت پاکیزہ ہیں مثلاً :-

مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں — تو میرا شوق دیکھ، میرا انتظار دیکھ
میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی — کیا بتاؤں ان کا میرا سامنا کیونکر ہوا

عذر آفریں جرم محبت ہے حسن دوست — محشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی
چھپتی نہیں ہے یہ نگہ شوق ہم نشیں — پھر اور کس طرح انھیں دیکھا کرے کوئی

لیکن وہ اس منزل پر آکر رک جاتے بلکہ اس سے آگے دوسرا قدم اٹھاتے ہیں اور اس کی تعبیرات شاعرانہ میں آفاقی فکر و تصور شامل ہو جاتا ہے مثلاً :-

علاج درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں — جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں
مجھے روکے گا تو اے ناخدا کیا غرق ہونے سے — کہ جن کو ڈوبنا ہو ڈوب جاتے ہیں سفینوں میں
محبت کے لئے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا — یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

نہیں بیگانگی اچھی رفیقِ راہِ منزل سے — ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر مٹنے والے ہیں

ان کی غزل کا یہ دور ۱۹۰۵ء میں ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد وہ اس وادی میں قدم رکھتے ہیں جہاں عقل "محوِ تماشائے لب بام" رہتی ہے اور عشق "آتشِ نمرود" میں کود پڑتا ہے بانگ درا میں اردو کی کل ۲۷ غزلیں ہیں، جو ان کے ابتدائی دورِ شاعری سے تعلق رکھتی ہیں اور ان میں زیادہ سے زیادہ پندرہ بیس اشعار ملیں گے، جن کو ہم معیار سے گرا ہوا کہہ سکیں۔

فارسی میں اقبال نے بہت کچھ کہا اور اس وقت بھی جب وہ تنگنائے غزل سے باہر آچکے تھے۔ جو غنائیہ رنگ ان کے فارسی کلام میں پایا جاتا ہے وہ اتنا متنوع ہے کہ ان کے ملی، اخلاقی، تمثیلی اور حکیمانہ و متصوفانہ رنگ کے تمام کلام پر چھایا ہوا ہے اور یہی اصل راز ہے اقبال کی مقبولیت و شہرت کا۔

پیام مشرق میں مے باقی کے عنوان سے ہم کو اقبال کی ۳۴ غزلیں ملتی ہیں اور زبور عجم میں ۱۴۱ جو بلحاظ کمیت نظموں کے مقابلہ میں بہت کم ہیں لیکن کیفیات تغزل کی حیثیت سے بہت کچھ ہیں۔

اقبال نے زبان و تعبیرات، خیال و اسلوب بیان کے لحاظ سے جن جن شعراء فارسی

سے استفادہ کیا ہے ان میں غالبؔ، بیدلؔ، نظیریؔ، عرفیؔ و قاآنیؔ بھی شامل ہیں۔ لیکن آہنگ تغزل میں وہ حافظؔ سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ البتہ جب وہ اس رنگ سے ہٹ کر کچھ کہنا چاہتے ہیں تو پھر وہ اس منزل پہ ہوتے ہیں جہاں شعر قال سے نکل کر صرف حال ہو جاتا ہے اور شاعر کی زبان اس کا آہنگ، اس کا اندازِ بیان اور پیرایہ تعبیر سب کچھ بدل کر الہامی رنگ اختیار کر لیتا ہے۔

اس مضمون کا مقصود اقبالؔ کی شاعری کے تمام پہلوؤں پر گفتگو کرنا نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ تغزل کے متداول رنگ میں بھی اقبالؔ نے جو کچھ کہا وہ بیان کی حلاوت، زبان کی لطافت تعبیرات کی نزاکت، جذبات کی صداقت کے لحاظ سے ایک مخصوص کیف و آہنگ اپنے اندر رکھتا ہے۔

بعض کا خیال ہے کہ اقبالؔ صرف حکیم تھا شاعر نہ تھا اور یہی بات ایک جگہ اقبالؔ نے بھی اسی طرح ظاہر کی ہے کہ:۔

"امروز نہ شاعرم، حکیمم"

لیکن اس سے اس کا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ میری شاعری کو نہ دیکھو بلکہ ان مطالب پر غور کرو جو شاعری کی زبان میں نے ظاہر کئے ہیں۔ لیکن شاید اقبالؔ کو بھی اس کا علم نہیں کہ یہ حکمت آموزی بھی انھیں شاعری کی بدولت ہی حاصل ہوئی اور اگر وہ یہی باتیں غیر شاعرانہ زبان میں ادا کرتے تو آج پوچھنے والا کوئی نہ ہوتا۔ اقبالؔ شاعر پیدا ہوا تھا اور تمام عمر شاعر رہا۔

ذیل کا انتخاب اقبالؔ کی غنائی شاعری سے تعلق رکھتا ہے۔

انتخاب غزلیات اُردو

مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں — تو میرا شوق دیکھ، میرا انتظار دیکھ

ہم اپنی دردمندی کا فسانہ — سنا کرتے ہیں اپنے راز داں سے

بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں — لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے

لاؤں وہ تنکے کہاں سے آشیانے کے لئے — بجلیاں بیتاب ہوں جن کے جلانے کے لئے

جمع کر خرمن تو پہلے دانہ دانہ چن کے تو
آ ہی نکلے گی کوئی بجلی جلانے کے لیے

کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر
کیا خبر ہے تجھ کو اے دل فیصلہ کیونکر ہوا؟

ہے طلب بے مدعا ہونے کی بھی اک مدعا
مرغِ دل دامِ تمنا سے رہا کیونکر ہوا؟

دیکھنے والے یہاں بھی دیکھ لیتے ہیں تجھے
پھر یہ وعدہ حشر کا صبر آزما کیونکر ہوا؟

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں میرا ان کا سامنا کیونکر ہوا؟

علاج درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں

نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سیکڑوں میں نے بنا کر پھونک ڈالے ہیں

نہیں بیگانگی اچھی رفیقِ راہ منزل سے
ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر مٹنے والے ہیں

ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
ہے دیکھنا یہی کہ دیکھا کرے کوئی

عذر آفریں جرمِ محبت ہے حسنِ دوست
محشر میں عذرِ تازہ نہ پیدا کرے کوئی

چھپتی نہیں ہے یہ نگہِ شوق ہم نشیں!
پھر اور کس طرح انھیں دیکھا کرے کوئی

چمن زارِ محبت میں خموشی موت ہے بلبل
یہاں کی زندگی پابندیٔ رسمِ فغاں تک ہے

مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت اڑتے جاتے ہیں
مگر گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں

مجھے روکے گا تو اے ناخدا کیا غرق ہونے سے
کہ جن کو ڈوبنا ہو ڈوب جاتے ہیں سفینوں میں

محبت کے لیے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا
یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

ستم ہو کہ ہو وعدۂ بے حجابی
کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں

یہ جنت مبارک رہے زاہدوں کو
کہ میں آپ کا سامنا چاہتا ہوں

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے پینا بھی چھوڑ دے

ریاضِ ہستی کے ذرے ذرے سے ہے محبت کا جلوہ پیدا
حقیقتِ گل کو تو جو سمجھے تو یہ بھی پیماں ہے رنگ و بو کا

مجھے پھونکا ہے سوزِ قطرۂ اشکِ محبت نے
غضب کی آگ تھی پانی کے چھوٹے سے شرارے میں

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

انتخاب غزلیات فارسی

سازی اگر حریفِ یم بیکراں مرا | با اضطرابِ موج سکونِ گہر بدہ
خاکم بہ نورِ نغمۂ داؤد برفروز | ہر ذرۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ

عشقِ شور انگیز را ہر جادہ در کوئے تو برد | بر تلاشِ خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو برد

کنشت و کعبہ و بتخانہ و کلیسا را | ہزار فتنہ ازاں چشمِ نیم باز آور
بہ نیستانِ عجم بادِ صبحدم تیز است | شرارۂ کہ فرو می چکد ز ساز آور

با دلِ ما چہا کنی! تو کہ بہ بادۂ حیات | مستیٔ شوق می دہی آب و گِلِ پیالہ را
خواجۂ من! نگاہ دار آبروئے گدائے خویش | آنکہ ز جوئے دیگراں پر نکند پیالہ را

در موجِ صبا پنہاں دزدیدہ بباغ آئی | در بوئے گل آمیزی، با غنچہ درآویزی
من بندۂ بے قیدم شاید کہ گریزم باز | ایں طرۂ پیچاں را در گردنم آویزی
جز نالہ نمی دانم گویند غزل خوانم | ایں چیست کہ چوں شبنم بر سینۂ من ریزی

بہ ہوائے زخمۂ تو ہمہ نالہ خموشم | تو بایں گماں کہ شاید ز نوا فتادہ سازم
بکسے عیاں نکردم ز کسے نہاں نکردم | غزل آنچناں سرودم کہ بروں فتاد رازم

ز نگاہِ سرمہ سائے بدل و جگر رسیدی | چہ نگاہِ سرمہ سائے کہ نشانہ زد بہ تیرے

بر سرِ کفر و دیں فشاں رحمتِ عامِ خویش را | بندِ نقاب برکشا ماہِ تمامِ خویش را
قافلۂ بہار را طائرِ پیش رس نگر | آنکہ بخلوتِ قفس گفت پیامِ خویش را

نوائے من ازاں پر سوز و بیباک و غم انگیز است | بخاشاکم شرار افتاد و بادِ صبحدم تیز است
بیا بالینم بیا یکدم نشیں کز دردِ مہجوری | تہی پیمانۂ بزمم ترا پیمانہ لبریز است
بہ بستاں جلوہ دادم آتشِ داغِ جدائی را | نسیمش تیز تر می سازد و شبنم غلط ریز است
اشارتہائے پنہاں خانماں برہم زند لیکن | مرا آں غمزہ می باید کہ بیباک است و خونریز است

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی | مہِ من! اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ!
غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید | تپِ شعلہ کم نگردد ز گسستنِ شرارہ

تابِ گفتار اگر ہست شناسائے نیست
وائے آں بندہ کہ در سینۂ او رازے ہست

گرچہ صد گونہ بصد سوز مرا سوختہ اند
اے خوشا لذّتِ آں سوز کہ ہم سازے ہست

شعلۂ سینۂ من خانہ فروز است ولے
شعلۂ ہست کہ ہم خانہ براندازے ہست

فصلِ بہار ایں چنیں، بانگِ ہزار ایں چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چنیں

زادۂ باغ و راغ را از نفسم طراوتے
در چمنِ تو زیستم با گل و خار ایں چنیں

پیالہ گیر ز دستم کہ رفت کار از دست
کرشمہ بازیِ ساقی ز من ربود مرا!

ہر دو بمنزلے رواں ہر دو امیرِ کارواں
عقل بحیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں

شررے بدیدہ رنگم مگذر ز جلوۂ من
کہ بتاب یک دو آنے تبِ جاودانہ دارم

شررے فشاں ولیکن شررے کہ وانسوزد
کہ ہنوز نو نیازم غمِ آشیانہ دارم

تو اگر کرم نمائی بمعاشراں بہ بخشم
دو سہ جامِ دلفروزے ز مئے شبانہ دارم

نظر بہ راہ نشیناں سوارہ می گذرد
مرا بگیر کہ کارم ز چارہ می گذرد

بہ دیگراں چہ سخن گسترم بہ جلوۂ دوست
بیک نگاہ مثالِ شرارہ می گذرد

بخلوتش چو رسیدی نظر بادہ مکشا
کہ آں دمے ست کہ کار از نظارہ می گذرد

من از فراق چہ نالم کہ از ہجومِ سرشک
ز راہِ دیدہ دلم پارہ پارہ می گذرد

دی مغ بچۂ با من اسرارِ محبت گفت
اشکے کہ فرو خوردی از بادۂ گلگوں بہ

اقبالِ غزل خواں را کافر نتواں گفتن
سودا بدماغش زد از مدرسہ بیروں بہ

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست
لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

با چنیں زورِ جنوں پاسِ گریباں داشتم
در جنوں از خود نرفتن کارِ ہر دیوانہ نیست

سوز و گداز زندگی لذتِ جستجوئے تو
راہ چو مار می گزد گر نروم بسوئے تو

ہم بہوائے جلوۂ پارہ کنم حجاب را
ہم بہ نگاہِ نارسا پردہ کشم بروئے تو

از چمنِ تو رستہ ام قطرۂ شبنمے بہ بخش
خاطرِ غنچہ وا شود کم نشود ز جوئے تو

دریں محفل کہ کارِ او گذشت از بادہ و ساقی
ندیمے کو کہ در جامش فرو ریزم مئے باقی!

شرار از خاکِ من خیزد، کجا ریزم، کرا سوزم
غلط کردی کہ در جانم فگندی سوزِ مشتاقی!

ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز ‌ ‌ دگر آشوبِ قیامت بکفِ خاک انداز
خرد از گرمیِ صهبا بگدازے نرسید ‌ ‌ چارۂ کار بآں غمزۂ چالاک انداز
می تواں ریخت در آغوشِ خزاں لالہ و گل ‌ ‌ خیزد برشاخِ کهن خونِ رگ تاک انداز

گہے رسم و رہِ فرزانگی ذوقِ جنوں بخشد ‌ ‌ من از درسِ خردمنداں گریباں چاک می آیم

دلِ بے قیدِ من با نورِ ایماں کافری کرده ‌ ‌ حرم را سجده آورده بتاں را چاکری کرده

اگر کادی در دنم را خیالِ خویش را یابی ‌ ‌ پریشاں جلوہ چوں ماہتاب اندر بیابانے!

خوشتر ز ہزار پارسائی ‌ ‌ گامے بطریقِ آشنائی!
آں چشمکِ محرمانہ یاد آر ‌ ‌ تا کے بتغافل آزمائی!
پیشِ تو نهاده ام دلِ خویش ‌ ‌ شاید کہ تو ایں گره کشائی!

بر جہانِ دلِ من تاختنش را نگرید ‌ ‌ کشتن و سوختن و ساختنش را نگرید
روشن از پرتوِ آں ماه شبے نیست کہ نیست ‌ ‌ با ہزار آئینہ پرداختنش را نگرید
آنکہ شبخوں بدل و دیدهٔ دانایاں ریخت ‌ ‌ پیشِ ناداں سپر انداختنش را نگرید

کجاست برقِ نگاہے کہ خانماں سوزد! ‌ ‌ مرا معاملہ با کشت حاصل است ہنوز
تپیدن و نرسیدن چہ عالمے دارد ‌ ‌ خوشا کسے کہ بدنبالِ محمل است ہنوز
نگاهِ شوق تسلّی بجلوهٔ نشود ‌ ‌ کجا برم خلشے را کہ در دل است ہنوز
حضورِ یار حکایت دراز تر گردید ‌ ‌ چنانکہ ایں ہمہ ناگفتہ در دل است ہنوز

دمے آسوده با دردِ غمِ خویش ‌ ‌ دمے نالاں چو جوئے کوہساراں

از چشمِ ساقیِ مستِ شرابم ‌ ‌ بے مے خرابم - بے مے خرابم
شوقم فزوں تر از بے حجابی ‌ ‌ بینم نہ بینم در پیچ و تابم
از من بروں نیست منزلگہِ من ‌ ‌ من بے نصیبم راہے نیابم

شبِ من سحر نمودی کہ بطلعت آفتابی ‌ ‌ تو بطلعت آفتابی سزد ایں کہ بے حجابی
تو عیارِ کم عیاراں تو قرارِ بے قراراں ‌ ‌ تو دوائے دل فگاراں مگر ایں کہ دیر یابی
غمِ عشق و لذّتِ او اثرِ دو گونہ دارد ‌ ‌ گہے سوز و دردمندی گہے مستی و خرابی!

چہ خبر ترا از اشکے کہ فرو چکد ز چشمے — تو بہ برگِ گل ز شبنم درِ شاہوار داری!
نگاہِ بے ادب زد رخنہ ہا در چرخِ مینائی — دگر عالم بنا کن گر حجابے درمیاں خواہی

مےِ عشق و مستیِ او ز درون بروں نریزم — کہ دل آں چناں ندادم کہ دگر ستانم او را
بحضورِ تو اگر کس غزلے ز من سراید — چہ شود اگر نوازی بہ ہمیں کہ دانم او را

رمزِ عشقِ تو بہ اربابِ ہوس نتواں گفت — سخن از تاب و تبِ شعلہ بہ خس نتواں گفت
تو مرا ذوقِ بیاں دادی و گفتی کہ بگوئے — ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت!
از نہاں خانۂ دل خوش غزلے می خیزد — سرِ شاخے ہمہ گویم بہ قفس نتواں گفت!

یادِ ایامے کہ خوردم بادہ ہا با چنگ و نے — جامِ مے در دستِ من مینائے مے در دستِ دے
بے تو جانِ من چو آں سازے کہ تارش در گسست — در حضور از سینۂ من نغمہ خیزد پے بہ پے
آنچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ چیست — یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خمخانہ مے

ایں شیشۂ گردوں را ز بادہ تہی کردیم — کم کاسہ مشو ساقی! مینائے دگر ما را!

ساقی بیار بادہ و بزمِ شبانہ ساز — ما را خراب یک نگہِ محرمانہ ساز!

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را — یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد — عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را

داغے کہ سوزِ او در سینۂ من — آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں!

بہ تسلیِ کہ دادی نگذاشت کارِ خود را — بتو باز می سپارم دلِ بے قرار خود را
بہ حرفے می تواں گفتن تمنائے جہانے را — من از ذوقِ حضوری طول دادم داستانے را

چند بروئے خود کشی پردۂ صبح و شام را — چہرہ کشا تمام کن جلوۂ ناتمام را
من بسرودِ زندگی آتشِ او فسردہ ام — تو نمِ شبنمے بدہ لالۂ تشنہ کام را

بہ فغاں نہ لب کشودم کہ فغاں اثر ندارد — غمِ دل نگفتہ بہتر ہمہ کس جگر ندارد
تو ز راہِ دیدۂ ما بضمیرِ ما گذشتی — مگر آں چناں گذشتی کہ نگہ خبر ندارد

با رقیباں سخن از دردِ دلِ ما گفتی — شرمسار از اثرِ نالہ و آہ آمدہ ایم
پردہ از چہرہ برافگن کہ چو خورشیدِ سحر — بہرِ دیدارِ تو لبریزِ نگہ آمدہ ایم

حُسنِ بے پایاں درونِ سینۂ خلوت گرفت   آفتابِ خویش را زیرِ گریبانے نگر!

* * *

درونِ لالہ گذر چوں صبا توانی کرد   بیک نفس گرہِ غنچہ وا توانی کرد

اگر ز میکدۂ من پیالہ‌ئے گیری   ز مشتِ خاک جہانے بپانوائی کرد

* * *

اگر بہ بحرِ محبت کرانہ می خواہی   ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی!

مرا ز لذّتِ پروانہ آشنا کردند   تو در فضائے چمن آشیانہ می خواہی

تو ہم بعشوہ گری کوش و دلبری آموز   اگر ز ما غزلِ عاشقانہ می خواہی

* * *

زمانہ قاصدِ طیّارِ آں دلآرام است   چہ قاصدے کہ وجودش تمام پیغام است

گماں مبر کہ نصیبِ تو نیست جلوۂ دوست   درونِ سینہ ہنوز آرزوئے تو خام است

* * *

دگر ز سادہ دلیہائے یار نتواں گفت   نشستہ بر سرِ بالینِ من ز درماں گفت!

خرابِ لذّتِ آنم کہ چوں شناخت مرا   عتاب زیرِ لبی کرد و خانہ ویراں گفت!

غمیں مشو کہ جہاں راز خود بروں ندہد   کہ آنچہ گل نتوانست مرغِ نالاں گفت!

پیامِ شوق کہ من بے حجاب می گویم   بہ لالہ قطرۂ شبنم رسید و پنہاں گفت!

اگر سخن ہمہ شوریدہ گفتہ ام چہ عجب   کہ ہر کہ گفت ز گیسوئے او پریشاں گفت!

* * *

جلوۂ پاک طلب از مہ و خورشید گذر   زانکہ ہر جلوہ دریں دیر نگہ آلود است

* * *

بروں ز انجمنے درمیانِ انجمنے   بخلوت اندو لے آنچناں کہ باہمہ اند

بچشمِ کم منگر عاشقانِ صادق را   کہ ایں شکستہ بہایاں متاعِ قافلہ اند

پیالہ گیر کہ مے را حلال می گویند   حدیث اگرچہ غریب است راویاں ثقہ اند

* * *

اے کہ آسودہ نشینی لبِ ساحل برخیز   کہ ترا کار بگرداب و نہنگ است ہنوز

از سرِ تیشہ گذشتن ز خردمندی نیست   اے بسا لعل کہ اندر دلِ سنگ است ہنوز

باش! تا پردہ کشایم ز مقامِ دگرے!   چہ دہم شرحِ نواہا کہ بچنگ است ہنوز

* * *

آنچہ از موجِ ہوا با پرِ کاہے کردند   عجبے نیست کہ با کوہِ گراں نیز کنند!

عشق مانندِ متاعے است ببازارِ حیات   گاہ ارزاں بفروشند و گراں نیز کنند!

* * *

چو موج مستِ خودی باش و سر بطوفاں کش   ترا کہ گفت کہ بنشیں و پا بداماں کش؟

چنگ را گیرید از دستم کہ کار از دست رفت
نغمہ‌ام خوں گشت و از رگہائے ساز آید بروں

ز سلطاں کنم آرزوے نگاہے!
مسلمانم از گل نہ سازم الٰہے

ز گردوں فتد آنچہ بر لالۂ من
فرو ریزم او را بہ برگِ گیاہے

بخلوت انجمنے آفریں کہ فطرتِ عشق
یکی شناس و تماشا پسند بسیاری است

تپید یک دم و کردند زیبِ فتراکش
خوشا نصیب غزالے کہ زخم او کاری است

گماں مبر کہ بیک شیوہ عشق می بازند
قبا بدوشِ گل و لالہ بے جنوں چاک است

کشائے چہرہ کہ آنکس کہ لن ترانی گفت
ہنوز منتظرِ جلوۂ کفِ خاک است

دریں چمن کہ سرود است و ایں نوا ز کجاست؟
کہ غنچہ سر بگریباں و گل عرقناک است

ز داغِ لالۂ خونیں پیالہ می بینم
کہ ایں گسستہ نفس صاحب فغاں بود است

لب فرو بند از فغاں در ساز با دردِ فراق
عشق تا آہے کشد از جذب خویش آگاہ نیست

در غزل اقبال احوالِ خودی را فاش گفت
زانکہ ایں نو کافر از آئینِ دیر آگاہ نیست

تغافلے کہ مرا رخصتِ تماشا داد
تغافل است و بہ از التفات دمبدم است

سخنِ تازہ زدم کس بہ سخن وا نرسید
جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نرسید

سنگ می باش و دریں کارگہِ شیشہ گزر
وائے سنگے کہ صنم گشت و بہ مینا نرسید!

عشق اندازِ تپیدن ز دلِ ما آموخت
شررِ ماست کہ بر جست و بہ پروانہ رسید!

دریں چمن دلِ مرغاں زماں زماں دگر است
بشاخِ گل دگر است و بہ آشیاں دگر است

بہ ہر زمانہ اگر چشمِ تو نکو نگرد
طریقِ میکدہ و شیوۂ مغاں دگر است

گرمی دانم کہ روزے بے نقاب آید بروں
تا نہ پنداری کہ جاں از پیچ و تاب آید بروں!

ضربتے باید کہ جانِ خفتہ برخیزد ز خاک
نالہ کے بے زخمہ از تارِ رباب آید بروں

غبارے گشتہ، آسودہ نتواں زیستن اینجا
بہ بادِ صبحدم در پیچ و منشیں بر سرِ راہے

چساں آدابِ محفل را نگہ دارند و می سوزند
مپرس از ما شہیدانِ نگاہ بر سرِ راہے

ازاں پیشِ بتاں رقصیدم و زنار بربستم
کہ شیخِ شہر مردِ با خدا گردد ز تکفیرم

گہے باشد کہ کارِ ناخدائی می کند طوفاں!
کہ از طغیانِ موجے کشتیم بر ساحل افتاد است

نمی دانم کہ داد این چشم بینا موجِ دریا را
گہر در سینۂ دریا خزف بر ساحل افتاد است

دریں گلشن کہ بر مرغِ چمن راہ فغان تنگ است
باندازِ گشودِ غنچہ آہے می تواں کردن

ز اشکِ صبحگاہی زندگی را برگ و ساز آور
شود کشتِ تو ویراں تا نہ ریزی دانہ پے در پے

چہ جلوہ ایست کہ دلہا بلذّتِ نگہے
ز خاکِ راہ مثالِ شرارہ برجستند!

کافری را پختہ تر ساند شکستِ سومنات
گرمیِ بتخانہ بے ہنگامۂ محمود نیست

مسجد و میخانہ و دیر و کلیسا و کنشت
صد فسوں از بہرِ دل بستند و دل خوشنود نیست

بر دلِ بے تابِ من ساقی مے نابے زند
کیمیا ساز است و اکسیرے بہ سیمابے زند

سخن ز نامہ و میزان دراز تر گفتی
بحیرتم کہ نہ بینی قیامتِ موجود
خوشا کسے کہ حرم را درون سینہ شناخت
دمے تپید و گزشت از مقامِ گفت و شنود

دیارِ شوق کہ دردآشناست خاک آنجا
بذرہ ذرہ تواں دید جانِ پاک آنجا
مےٴ مغانہ ز مغزادگاں نمی گیرند
نگاہ می شکند شیشہ ہائے تاک آنجا!

سوزِ نوایم نگر! ریزہ الماس را
قطرۂ شبنم کنم خون بچکیدن دہم
نمود لالۂ صحرا نشیں ز خونابم
چنانکہ بادۂ لعلے بساتگیں کردند

غزل آں گو کہ فطرت سازِ خود را پردہ گرداند
چہ آید زاں غزل خوانے کہ با فطرت ہم آہنگ است

مرا ایں خاکدانِ من ز فردوسِ بریں خوشتر
مقامِ ذوق و شوق است ایں حریمِ سوز و ساز است ایں

زمانے گم کنم خود را زمانے گم کنم او را
زمانے ہر دو را یابم! چہ راز است ایں چہ راز است ایں

از داغِ فراقِ او در دل چمنے دارم
اے لالۂ صحرائی با تو سخنے دارم
ایں آہِ جگرسوزے در خلوتِ صحرا بہ
لیکن چہ کنم کارے با انجمنے دارم

فشاں یک جرعہ بر خاکِ چمن از بادہ لعلے
کہ از بیمِ خزاں بیگانہ روید نرگس و لالہ

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگارے است و لے خوشتر ازاں می باید

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست
ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ

محمد عظیم فروزآبادی

اقبال کی حیاتِ معاشقہ

حسن کی تاثیر پر غالب نہ آسکتا تھا علم
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی

اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ انھیں داناؤں میں ایک دانا اقبال بھی تھے۔ یہ مفروضہ کہ ایک بڑا انسان کوئی چھوٹی بات نہیں کر سکتا۔ بڑا غلط مفروضہ ہے اگر اس کو صحیح تصور کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک بڑا انسان، انسان ہی نہیں ہوتا — حالانکہ کمزوری، غلطی اور گناہ انسان کا فطری حق ہے جسے کبھی چھینا نہیں جا سکتا۔

اس وقت ہمارا مقصود اس فطری حق کی غارتگری کی تاریخ پیش کرنا نہیں، بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ بطل پرستی کا یہ غیر فطری زاویۂ نگاہ، ذہنی ترقی کے باوجود ہنوز محو نہیں ہوا انسان کو خالص انسانیت کے نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کی رسم اب تک عام نہیں ہوئی۔

شبلی کے سوانح کو عطیہ فیضی کے ذکر سے خالی رکھنا اسی غلط اندیشی کا نتیجہ تھا اور اگر کوئی شخص سوانح اقبال میں ان کی حیات معاشقہ کو کجدار و مریز، کے انداز سے پیش کرے تو ہم اس کو مستحق ملامت نہیں کہہ سکتے۔

اقبال کے بڑے شاعر، بڑے مفکر، بڑے صوفی اور بڑے مبلغ اخلاق ہونے سے انکار نہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ انھوں نے اپنی زندگی ہمیشہ اس طرح گزاری کہ وہ خون و گوشت کی جذباتی دنیا سے کبھی آشنا نہیں ہوئے۔

ان پر بھی جوانی آئی تھی اور وہی "افند و دانی" والی جوانی جو خون عمد پارسائی سے ابھرتی ہے اور وداع دین و ایمان پر ختم ہوتی ہے۔

کاش کہ میں یہ سمجھ سکتا کہ اقبال کا مقصود ؎

کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

کہنے سے یہی تھا۔

اقبالؔ نے صراحتاً اس دورِ سرشاری کا ذکر کھل کر کہیں نہیں کیا لیکن اس کی بعض نظموں اور تحریروں سے ضرور یہ مترشح ہوتا ہے کہ

گذر چکی ہے یہ فصلِ بہاراں پر بھی

بانگِ درا میں ایک جگہ وہ "زہد و رندی" کے عنوان سے اپنے آپ کو ایک حد تک بے نقاب کرنا چاہتے ہیں لیکن کھل کر نہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ایامِ شباب پر بعض مولوی منش حضرات نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ اقبالؔ

پابندیِ احکامِ شریعت میں ہے کیسا — گو شعر میں ہے رشکِ کلیمِ ہمدانی

سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل — مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی

کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے — عادت یہ ہمارے شعرا کی ہے پرانی

لیکن اقبالؔ نے یہ کہہ کر اس پر پردہ ڈال دیا کہ اگر وہ رات کو گانا سنتا ہے تو سحر کو تلاوت بھی کرتا ہے اور باوجود شاہد پرستی کے ۔ بے داغ ہے مانند سحر اس کی جوانی

اس کو اقبالؔ کی کمزوری کہیے یا جرأتِ رندانہ کی کمی کہ انھوں نے اپنی ان خطاؤں کو دادطلب سمجھنے کی جگہ ان کی ایسی تاویل کی جس کے تسلیم کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ ان کی ایک اور نظم "عاشق ہرجائی" بھی ہے جس میں انھوں نے اپنا تجزیۂ کردار اس طرح کیا ہے :۔

حسنِ نسوانی ہے بجلی تیری فطرت کے لئے — پھر عجب یہ ہے کہ تیرا عشق بے پروا بھی ہے

تیری ہستی کا ہے آئینِ تفنن پر مدار — تو کبھی ایک آستانہ پر جبیں فرسا بھی ہے

ہے حسینوں میں وفا ناآشنا میرا خطاب — اے تلون کیش تو مشہور بھی رسوا بھی ہے

لیکن اس نظم کے دوسرے بند میں انھوں نے اس مجاز کو پھر حقیقت میں تبدیل کر دیا اور اپنے عشقِ ہرجائی کو لاہوتی استغنا قرار دیا۔

بے نیازی سے ہے پیدا میری فطرت کا نیاز — سوز و سازِ جستجو مثلِ صبا رکھتا ہوں میں

جستجو کل کی لئے پھرتی ہے اجزا میں مجھے — حسن بے پایاں ہے، درد لادوا رکھتا ہوں میں

زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزادِ دستورِ وفا رکھتا ہوں میں

جب ۱۸۹۵ء میں لاہور اقبال آئے تو ان کی عمر بائیس سال کی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کی ڈگری لے کر جب گورنمنٹ کالج میں پروفیسر ہوئے تو ان کی عمر ۲۶ سال کی تھی اس کے بعد وہ ۱۹۰۵ء میں ولایت گئے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے صرف دس سال لاہور میں بسر کئے جس میں ۴ سال تعلیم کے اور چھ سال پروفیسری کے شامل ہیں ظاہر ہے کہ یہ زمانہ اقبال کی جوانی کا تھا اور ممکن نہیں کہ لاہور کی سرزمین حسن وعشق میں ان کا عہد شباب بالکل راہبانہ بسر ہوا ہو۔ چنانچہ رموز بیخودی میں وہ خود اس کا اعتراف کرتے ہیں۔

مدتے بالالہ رویاں ساختم — عشق بامرغولہ مویاں ساختم
بادہ ہا با ماہ سیمایاں زدم — بر چراغ عافیت داماں زدم
برقہا گردید گردِ حاصلم — رہزناں بردند کالائے دلم

لیکن یہ "رہزناں لالہ رو اور ماہ سیمایاں مرغولہ مو" کون تھے، ان کی فہرست ہم کو معلوم نہیں۔ لیکن یہ فہرست یقیناً طویل ہوگی کیونکہ اس کا تعلق ۱۸۹۵ء سے لے کر ۱۹۱۵ء تک بیس سال کی روداد سے ہے۔ جس کا پہلا نصف حصہ لاہور میں اور دوسرے نصف حصہ کا پہلا نصف حصہ یورپ میں بسر ہوا۔ اور ۱۹۱۰ء سے پھر لاہور میں۔

اقبال نے لاہور میں اپنی زندگی کس طرح گزاری؟ اس مسئلہ پر اقبال سنگھ مصنف (ARDENT PILGRIM) کے بیان سے البتہ کچھ روشنی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"اقبال کے متعلق عام طور پر ایسی روایات مشہور ہیں کہ وہ کبھی کبھی شام کے وقت لاہور کے ایک معروف کوچہ (غالباً ہیرا منڈی) میں پہنچ جاتے جہاں حسن کی دیویاں اپنے زائرین کو حرارت قلب نہیں، روح کی پاکیزگی بھی عطا کرتی ہیں۔"

اس بیان کی تصدیق سالک کی تحریر سے بھی ہوتی ہے:۔

"رنگ رلیوں کا ذکر آگیا تو یہ بھی سن لیجئے کہ اقبال عنفوان شباب میں اپنے عہد کے دوسرے جوانوں سے مختلف نہ تھے۔ بلاشبہ وہ مصری ہی کی مکھی بنے رہے۔ شہد کی مکھی نہیں بنے اور آج بھی

ان کے دیرینہ احباب اس گزرے ہوئے زمانہ کی رنگین صحبتوں کی یاد اپنے دلوں سے لگائے ہوئے ہیں"

بہر حال اس میں شک نہیں کہ لندن جانے سے قبل اقبال کی لاہوری زندگی کافی رنگین گزری اور جب وہ لندن پہنچے تو حسن اتفاق سے یہی فضا انھیں وہاں بھی مل گئی یعنی ایک طرف عطیہ بیگم فیضی کی رفاقت میسر آئی اور دوسری طرف فلسفہ کی جو دو استانیاں (مس دیجی ناگٹ اور مس سنی شیل) انھیں ملیں وہ خود جواں اور حسین وجمیل تھیں ۔

عطیہ بیگم کا بیان ہے :۔

"یہ دو نو عمر خوبصورت خواتین اقبال کی استاد تھیں ۔ اور سنی شیل جس طریقہ سے فلسفیانہ مسائل کی تشریح کرتی تھیں وہ اقبال کو بہت مرغوب تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کچھ روحانی فیوض بھی حاصل کر رہے ہیں ۔"

اقبال کی ملاقات عطیہ سے بوساطت مس بیگ ۱۹۰۷ء میں ہوتی ہے ۔ عطیہ نے اپنی ڈائری میں اس کا ذکر اس طرح کیا ہے :۔

"آج مس بیگ نے مجھے خاص طور پر یہ کہہ کر مدعو کیا کہ پروفیسر اقبال آپ سے ملنے کے لئے کیمبرج سے آرہے ہیں ۔ میں گئی اور ان سے ملی ۔ بڑے فاضل شخص ہیں ۔ حافظ کے بڑے شائق ہیں ۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ جب میں حافظ کے رنگ میں ہوتا ہوں تو ان کی اسپرٹ مجھ میں آجاتی ہے ۔"

اس کے بعد سلسلہ ملاقات بڑھتا ہے اور عطیہ آخر کار اقبال کی جذباتی زندگی کی محرم راز ہو جاتی ہیں جس پر عطیہ کے خطوط اور ڈائری کے مطالعہ سے کافی روشنی پڑتی ہے ۔

اقبال کے تعلقات عطیہ سے رفتہ رفتہ اتنے وسیع اور گہرے ہو گئے کہ اقبال نے اپنی گھریلو زندگی کی تلخیاں بھی ان پر ظاہر کر دیں ۔ مثلاً ایک خط میں اپنی شادی کا رونا یوں روتے ہیں ۔

"میری زندگی سخت مصیبت بنی ہوئی ہے ۔ میں نے اپنے والد کو لکھ دیا ہے کہ انھیں میری شادی کرنے کا کوئی حق نہ تھا جو بالکل زبردستی کی شادی ہے ۔ اس لئے میں اسکی کفالت کرنے پر راضی ہوں لیکن اسے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بنانے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہوں ، انسان ہونے کی حیثیت مجھے اپنی خوشی اور مسرت حاصل کرنے کا حق حاصل ہے ۔ اگر سوسائٹی یا فطرت مجھے یہ حق دینے سے انکار کرے تو ہو ۔ دونوں کا مقابلہ کروں گا ۔ اس لئے اب واحد علاج

یہ ہے کہ میں اس بدبخت ملک کو چھوڑ کر کہیں اور چلا جاؤں یا پھر شراب نوشی میں پناہ لوں جو خودکشی کو آسان بنا دیتی ہے۔"

اس خط میں اقبالؔ نے جس شادی کا ذکر کیا ہے یہ ان کی پہلی شادی تھی جو غالباً ۱۸۹۲ء میں ہوئی تھی جب اقبالؔ سیالکوٹ ہی میں زیر تعلیم تھے یہ شادی اسی قسم کی تھی جیسے والدین اپنی مرضی سے کر دیا کرتے ہیں اور لڑکے کی رضامندی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

ولایت میں اقبالؔ اور عطیہ کے روابط اتنے بڑھ گئے تھے کہ کبھی عطیہ اقبال کو مدعو کرتیں اور کبھی اقبال عطیہ کو۔

ایک بار ۱۵ اپریل ۱۹۰۷ء کو عطیہ اور خواتین کے ساتھ انھیں بھی چائے پر مدعو کرتی ہیں۔ اقبالؔ اس موقع پر چند مزاحیہ اشعار پڑھتے ہیں جن کو سن کر وہ بہت ہنستی ہیں اور خوش ہوتی ہیں۔ لیکن عطیہ جب ان اشعار کو قلم بند کرنا چاہتی ہے تو اقبالؔ یہ کہہ کر منع کر دیتے ہیں کہ یہ اشعار اسی موقع کے لئے تھے۔ انھیں ضبط تحریر میں لانا مناسب نہیں۔

عطیہ نے ایک اور دلچسپ واقعہ لکھا ہے:۔

"۲۹ جون ۱۹۰۷ء کو لیڈی ایلیٹ نے ایک پارٹی دی جہاں اقبالؔ کو دیکھ کر مجھے تعجب ہوا۔ میں ان سے باتیں کر ہی رہی تھی کہ مس سروجنی داس اندر آئیں۔ جواہرات سے لدی پھندی اور غیر معمولی طور پر آراستہ پیراستہ۔ یہ عجیب مخلوق انگلینڈ کے سفر میں میرے ساتھ تھیں اور اپنے آپ کو تمام خوبیوں کا مجسمہ سمجھتی تھیں۔ تمام حاضرین کو نظر انداز کر کے جذبات سے سرشار ہو کر انھوں نے اقبالؔ کا ہاتھ تھام لیا اور بولیں۔ "میں صرف آپ سے ملنے کے لئے آئی تھی۔" اقبالؔ نے جواب دیا۔ "یہ حادثہ میرے لئے اتنا غیر متوقع ہے کہ مجھے حیرت ہوگی اگر میں اس کمرے سے زندہ واپس چلا گیا۔"

عطیہ نے جن الفاظ میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سروجنی کو پسند نہ کرتی تھیں اور اقبالؔ کی طرف ان کی یہ پیش قدمی انھیں ناگوار گزری۔

اقبالؔ کی خوش طبعی کا ایک اور واقعہ عطیہ کی زبان سے سنئے:

"ایک دن دیجی نائٹ، سینی شیل، مس کیدار ناتھ اور میں ایک قسم کی جسمانی ورزش میں مشغول تھی۔ دیجی نائٹ کا ہاتھ میری کمر میں حمائل تھا اور ورزش جاری تھی کہ اقبالؔ آ گئے اور یہ سماں دیکھ کر

ایک بت کی طرح ٹکٹکی باندھ کر کھڑے ہوگئے جب ویجی نائٹ نے ٹوکا کہ کیوں اس طرح گھور گھور کر دیکھ رہے ہو تو بولے کہ "میں نجومی ہو گیا ہوں اور ستاروں کے ایک جھرمٹ کا مطالعہ کر رہا ہوں۔"

اقبال کو عطیہ سے کتنا لگاؤ تھا اس کا اندازہ اس نظم سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے میونخ (جرمنی) سے عطیہ کو لکھ کر بھیجی تھی۔

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے — خوبیٔ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے — کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے

قید میں آیا تو حاصل مجھ کو آزادی ہوئی — دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی آبادی ہوئی

ضو سے اس خورشید کے اختر مرا تابندہ ہے — چاندنی جس کی ضیائے راہ سے شرمندہ ہے

(بانگ درا۔ وصال)

اس نظم کی نقل اقبال کے پاس نہ تھی اس لئے جب ۱۹۰۹ء میں وہ لندن سے لاہور واپس آئے تو انھوں نے عطیہ کو خط لکھا کہ:-

"مجھ پر آپ کی بے پایاں عنایات کا شاید آپ کو علم ہی نہیں مگر مجھے اس کا اس قدر احساس ہے کہ ان کے اظہار سے میری زبان و قلم قاصر ہے، میں تو اپنی فطرت کے تقاضے سے پرستاری پر مجبور ہوں۔ لیکن میری پرستش کوئی کیا کرے گا۔ کیا آپ مجھے اس نظم کی ایک نقل روانہ فرما سکتی ہیں جو میں نے میونخ سے آپ کو بھیجی تھی۔"

اقبال کے بعض خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ عطیہ سے وہ کیسی محبت کرتے تھے۔ ان خطوط کے چند فقرے ملاحظہ ہوں:-

"مجھے ریاکار یا فراموش کار نہ سمجھو، مجھے اس سے روحانی اذیت ہوتی ہے...... میں اس تصور سے کانپ اٹھتا ہوں کہ تم ابھی تک مجھے نہیں سمجھ سکیں، کاش میں سینہ چیر کر اپنی روح کا مشاہدہ کرا سکتا جو تمھارے خیال میں ریاکاری اور فراموش کاری کے باعث فراموش ہو چکی ہے...... شاعری کے لئے میرے دل میں کوئی امنگ باقی نہیں رہی اور اس کی تمام تر ذمہ داری تم پر عاید ہوتی ہے...... میری اچھی عطیہ مجھے سمجھنے کی کوشش کرو اور میری امیدوں کے خلاف اتنی کٹھور نہ بنو......

بہت سی باتیں ہیں جنہیں صفحۂ قرطاس پر نہیں لایا جاسکتا...... میں اب زیادہ لکھوں گا اس لئے کہ مجھے ڈر ہے میں ایسی باتیں نہ لکھ جاؤں جو صرف زبانی عرض کرنا چاہئیں........ تم کہتی ہو میں تمہاری خواہشات کا احترام نہیں کرتا۔ کیسی عجیب بات کہتی ہو۔ کیونکہ میں ہمیشہ ملحوظ رکھتا ہوں کہ تمہاری خواہشات کے پیش نظر جس طرح بن پڑے تمہیں خوش رکھنے کی کوشش کروں، حالانکہ بعض دفعہ ایسا کرنا میری طاقت سے باہر ہوتا ہے........ "ورنہ آپ زیادہ محتاط ہوتے"..... معاف کیجئے میں اس جملے کا مطلب سمجھنے سے قاصر ہوں... ازراہ کرم بتایئے مجھے کس معاملہ میں محتاط رہنا چاہئے۔ میں وہ سب کچھ کرنے کو تیار ہوں جو تمہاری خوشنودی کا باعث ہو۔"

ہرچند اقبال کے یہ فقرے LOVE LETTERS کا اچھا نمونہ نہیں ہیں بلکہ محض رسمی اور خشک باتیں ہیں اور نہ ان سے ان کی والہانہ شیفتگی کا پتہ چلتا ہے۔ تاہم یہ جاننے کو ضرور جی چاہتا ہے کہ اقبال کی یہ ریاکاری یا فراموش کاری کیا تھی جس کی شکایت عطیہ نے کی تھی۔ اقبال کی وہ امیدیں کیا تھیں جن کے خلاف عطیہ کٹھور بن گئی تھی۔ وہ کونسی باتیں تھیں جن کو اقبال صفحۂ قرطاس پر نہ لاسکتے تھے۔ اور ــ عطیہ کی کن خواہشات کا احترام اقبال نے نہیں کیا۔ اور اگر اس خلا کو قیاس سے پُر کیا جائے تو سب کھیل ہی کھیل نظر آئے گا۔

عطیہ کی طرف سے صرف ایک چھیڑ جس سے مراد امتحان نہیں اور اقبال کی طرف سے "ادعائے پروانگی" جس میں سوز کا نام و نشان نہیں۔ سنہ ۱۹۰۹ء میں عطیہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"میری نظموں کا مجموعہ عنقریب چھپنے والا ہے۔ جس کی طباعت ہندوستان میں ہوگی جلدیں جرمن میں بندھیں گی اور وہ ایک ہندوستانی خاتون کے نام معنون ہوگا۔"

ہوسکتا ہے کہ جس وقت عطیہ کو یہ خط ملا ہو تو وہ دل ہی دل میں ہنسی ہو اور اس خط کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا ہو۔

جب اقبال ولایت سے ہندوستان واپس آئے تو اس وقت بھی وہ جوان تھے اور جوانی کے وہی چوچلے۔

سنہ ۱۹۱۱ء کی بات ہے۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی بمبا دلیپ سنگھ اقبال کو اپنے یہاں مدعو کرتی ہے

اس کے یہاں اس کی ایک یورپین سہیلی آئی ہوئی ہے جو اقبال سے ملنے کی مشتاق ہے۔ اقبال جاتے ہیں۔ چاء پیش کی جاتی ہے۔ رازو نیاز کی باتیں ہوتی ہیں۔ ایما کی سہیلی اقبال کے حضور میں پھولوں کا ایک گلدستہ پیش کرتی ہے۔ اور اقبال اس حسین لمحہ کی یادگار میں ایک نظم کہتے ہیں۔

وہ مست ناز جو پھولوں میں جا نکلتی ہے
کلی کلی کی زبان سے دُعا نکلتی ہے
الٰہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے
کلی سے رشکِ گلِ آفتاب مجھ کو کرے
تجھے وہ شاخ سے توڑیں زہے نصیب ترے
تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے
اُٹھا کے صدمۂ فرقت وصال تک پہونچا
تری حیات کا جوہر کمال تک پہونچا
مرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہلِ نظر
مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر
کبھی یہ پھول ہم آغوشِ مدعا نہ ہوا
کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا
شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہار اُسے
فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اُسے

ہندوستان پلٹ کر جب اقبال نے پریکٹس شروع کی تو عدالت سے لوٹ کر اپنے دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر کے یہاں ٹھہرنا اور رات کے گیارہ بجے تک نغمہ و سرود سے لطف اٹھانا ان کا آئے دن کا معمول تھا۔ کبھی کبھی ساری رات مرزا صاحب کے یہاں گزر جاتی اور صبح ہوتے وہ گھر لوٹتے، کیونکہ انھیں اپنی بیوی سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔

اسی دوران میں شہزادی دلیپ سنگھ نے بھی کئی دفعہ اقبال کو اپنی کوٹھی پر مدعو کیا اور ایک بار اپنی ایک آسٹریلین سہیلی سے تعارف کرایا۔ اقبال کی نظم "۔۔۔۔ کی گود میں بلی دیکھ کر" اسی سہیلی کے متعلق ہے۔ یہ سب کچھ ہوتا رہا لیکن اقبال کو ایک ایسی رفیقۂ حیات کی تلاش تھی جو ان کے ذوق کو آسودہ کر سکے۔ چنانچہ ان کے دوست گلاب دین نے کشمیری خاندان کی ایک لڑکی کی تعریف کی جو وکٹوریہ گرلس کالج میں زیرِ تعلیم تھی۔ سلسلہ جنبانی ہوئی اور معمولی سی تگ و دو کے بعد نکاح کے مراحل طے ہو گئے۔ لیکن ابھی رخصتی عمل میں نہیں آئی تھی کہ اقبال کو ایک گمنام خط ملا کہ لڑکی کا چال چلن مشتبہ ہے۔ بددل ہو کر اقبال نے لدھیانہ جا کر نولکھا خاندان کی ایک لڑکی سے اپنا نکاح پڑھوا لیا۔ لیکن وکٹوریہ کالج کی طالبہ کو بھلا دینا آسان نہیں تھا۔ ادھر اس لڑکی نے بھی اقبال کو ایک خط بھیجا جس میں اس نے اقبال کی یہ بدگمانی دور کرنے کی کوشش کی تھی اور جب

اقبال کو اس کے عفیفہ ہونے کا یقین ہو گیا تو اس سے شادی کر لی۔ اسے اپنے آبائی وطن سیالکوٹ لے گئے۔ اقبال اپنی اس نئی بیوی سے مطمئن تھے۔ سیالکوٹ سے لوٹ کر اپنے دوست مرزا کو بتایا کہ ان کی شادی کیا ہوئی ہے گویا جنّت فردوس مل گئی ہے۔ اقبال کے دوستوں کا بیان ہے کہ اس شادی کے بعد ان کی رنگ رلیاں ختم ہو گئیں۔ اور ان کی زندگی کا اسلوب یکسر بدل گیا۔

یہ تھی مختصر سی داستان اقبال کی حیات معاشقہ اور عائلی زندگی کی۔ جس طرف نہ اقبال نے اپنے خطوط میں کھل کر کہیں ذکر کیا ہے اور نہ عطیہ نے اپنی ڈائری میں۔ خیر عطیہ کے متعلق تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن اقبال کی یہ کوشش یقیناً کوئی مستحسن بات نہ تھی۔

اس مضمون کی تحریر میں ذکر اقبال (سالک) اقبال انگریزی (عطیہ) خطوط اقبال (مرتبہ عطیہ فیضی) اقبال نامہ (عطاء اللہ) سے مدد لی گئی ہے۔

جگن ناتھ آزاد

اقبال کی شاعری

اقبال کی شاعری کا ذکر کرتے ہی بات کا رُخ بالعموم ان کے سیاسی، مذہبی اور سماجی نظریات کی جانب مبذول ہوجاتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری پر کچھ کہنے سننے کے عوض ان کا فلسفۂ حیات اور اس سے وابستہ مسائل موضوعِ گفتگو بن جاتے ہیں۔

اس گفتگو میں خودی سے لے کر تصورِ زمان و مکاں تک سب کچھ زیرِ بحث آجاتا ہے۔ لیکن اقبال کی شاعری پر کم اظہارِ خیال کیا جاتا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، کیونکہ اوّل تو خود اقبال نے اپنے فن اور اپنے نظریات میں کوئی حد فاصل قائم نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ حالی کے بعد ہمارے ادب میں جو رجحان بڑی تیزی سے ہمارے ذہنوں پر چھا گیا وہ یہ ہے کہ شعر و ادب کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خلا میں معلق ہو، بلکہ اس کا تعلق براہِ راست حیاتِ انسانی سے ہے۔

اس رجحان نے "ادب برائے ادب" اور ادب برائے زندگی کی بحث کو ضم کر دیا اور یہی اندازِ فکر آگے چل کر ادب کی ترقی پسند تحریک کا خالق بنا۔

ادب کی ترقی پسند تحریک نے خوابیدہ ذہنوں کو جس طرح جھنجھوڑا اس کی اہمیت سے انکار نہیں، لیکن تخلیقِ ادب کے ساتھ مقصدیت کو شدت کے ساتھ وابستہ کرنے کا انجام یہ ہوا کہ جوشیلے شعرا کے لئے شاعری بڑی حد تک ایک مشینی عمل بن کے رہ گئی اور گداز و سوز جو شاعری کی جان ہے مقصدیت پر قربان ہوگیا۔ گو اس سے اس نظریے کی اہمیت میں کمی نہیں آئی جو ادب کی ترقی پسند تحریک نے پیش کیا تھا۔

شاعری میں ہماری زوال آمادہ غزل اور نثر میں فحش نگاری کے مروجہ انداز سے ادب اور سماج کو جو خطرات لاحق تھے ان کا ترقی پسند تحریک نے جس جگرداری سے مقابلہ کیا، وہ تاریخ ادب میں بڑا

مقام رکھتا ہے، کیونکہ آرٹ کو خالص آرٹ کہہ کر اسے غیر افادی مقاصد کی نذر کر دینا کوئی معقول بات نہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ مقاصد کو ادب پر اس طرح حاوی کر دینا کہ میر تقی میر کی شاعری کو بھی کسی "ازم" کی چھاپ لگا کر پیش کیا جائے کوئی مستحسن عمل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

میر تقی میر ہوں یا غالب، حافظ ہو یا جامی، کیٹس ہوں یا ورڈز ورتھ، ان کا کارنامہ ان کے نظریات سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس حسین وجمیل اور درد وگداز سے لبریز شاعری میں پنہاں ہے جو رہ رہ کے دلوں کو کھینچتی ہے اور ایک زمانہ سے ہر پڑھنے والے کو متاثر کرتی چلی آرہی ہے۔

اقبال کے یہاں اس حسن وجمال، سوز اور تڑپ کے ساتھ سیاسی سماجی اور معاشی نظریات کی بھی فراوانی ہے، لیکن ہم نے اس بات پر غور کئے بغیر کہ ان نظریات کے بیان میں (جن سے ہم اتفاق بھی کر سکتے ہیں اور اختلاف بھی) دل کشی کہاں سے آئی، نظریات ہی کو متاع اقبال سمجھ لیا۔

پھر اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ ہم نے فلسفی اقبال، سیاست داں اقبال، ماہر تعلیم اقبال کو تو پالیا، لیکن شاعر اقبال کا سراغ ہم نہ لگا سکے اور شاعری کے متعلق اقبال کے نظریے کا ذکر آیا تو ہم نے فوراً یہ اشعار سنا دیئے:۔

تاثیر غلامی سے ہوئی جس کی خودی نرم — اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے
ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے — بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تخت جم و کے

ادب کا ذکر آیا تو ہم نے یہ شعر پڑھ دیا:۔

ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اور اس کے ساتھ ہی "تخت جم و کے" اور "خودی" کو کلام کا مرکزی خیال سمجھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو گئے، صرف یہی نہیں بلکہ اس حقیقت پر بھی غور کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ اقبال کے سیکڑوں اشعار جو لوگوں کی زبان پر ہیں تو اس کا سبب کیا ہو سکتا ہے، کیا ان اشعار میں نظریات ہی کی وجہ سے یہ دلکشی یہ جاذبیت پیدا ہو گئی ہے کہ بے اختیار زبانوں پر آجائیں یا اس کا سبب وہ شاعرانہ کمال، وہ دروں بینی کا معجزہ، انداز بیان کا چٹیلاپن اور آہنگ کی وہ لچک ہے جو براہ راست دل میں سرایت کر جاتی ہے۔

میر تقی میر کے اشعار ہمیں زبانی یاد ہوں تو یہ ان کا کمال فن ہے۔ غالب، مومن، حافظ،

شیکسپیر کے اشعار ہمیں ازبر ہوں تو یہ ان کا شاعرانہ کمال ہے اور اقبال کے اشعار ہماری زبانوں پر رواں ہوں تو محض اس لئے کہ اقبال ہمارے سیاسی شاعر ہیں، مسلمانانِ عالم کی حالت زار دیکھ کر ان کا دل تڑپ اٹھا ہے۔ انھوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا ہے انھوں نے ملوکیت اور جاگیرداری کے خلاف آواز بلند کی ہے وغیرہ وغیرہ لیکن یہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف نہیں اس کے فکر و خیال کی بلندی کا اعتراف ہے۔

اب اگر آپ اجازت دیں تو میں یہاں اقبال کے بعض اشعار پیش کر کے آگے بڑھوں۔ سب سے پہلے یہ نظم دیکھئے ؎

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا — جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا — شب درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی — وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی — فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو — فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے — کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا (حقیقتِ حسن)

اس بات سے انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس نظم میں اقبال نے زندگی کے اہم پہلو پر فلسفیانہ نگاہ ڈالی ہے۔ یہ مصرع :- وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی

نفسیاتی عظمت خیال کا بڑا شاہکار ہے۔ لیکن مصرع کو جس چیز نے شاعرانہ شاہکار بنایا ہے، وہ عظمت خیال نہیں بلکہ اس کا حسن بیان ہے۔ معنی نے اس میں عظمت پیدا کی ہے، حسن پیدا نہیں کیا۔

عظیم شاعری کی آخری منزل بیشک بلندی خیال ہے لیکن شاعری کی پہلی منزل حسن بیان ہے، جس کے بغیر شاعری خیال پارہ تو بن سکتی ہے، شاعری نہیں بن سکتی اور اگر اس نظم کی معنویت ہمیں حیرت میں ڈال دے اور اس کی فنی خوبیوں پر نظر نہ جائے تو یہ ہماری ژرف نگاہی کی دلیل نہ ہوگی۔

یہ ساری نظم اول سے آخر تک کس سادگی سے کہی گئی ہے۔ معانی سے قطع نظر ہر شعر بلکہ ہر مصرع کا دھیما ترنم جس طرح ہمارے احساس کو چھیڑ رہا ہے اس کی مثالیں اردو شاعری میں زیادہ نہیں ملیں گی۔

ایک تھرتھراہٹ جو پہلے مصرع سے آخری مصرع تک چلی گئی وہی اس نظم کا حسن ہے اور اگر اسکو نظر انداز کردیں تو شاید اس نظم کا مفہوم تو ہم بیان بیان کردیں گے لیکن اس سے صحیح لطف نہ اٹھا سکیں گے نہ دوسرے پر ظاہر کرسکیں گے۔ یہ نظم ۱۹۰۵ء یا ۱۹۰۶ء کی ہے۔ اب ایک بہت بعد کی نظم دیکھئے:۔

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ   مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ   ایام جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو بیم و رجا دیکھ

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں   یہ گنبد افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں   تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے   دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحر تخیل کے کنارے   پہونچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر اثر آہ رسا دیکھ

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں   آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں   جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

تابندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے   تو جنس محبت کا خریدار ازل سے
تو پیر صنم خانۂ اسرار ازل سے   محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکب تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ

(روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے)

آپ اس بات کو ایک لمحہ کے لئے بھول جائیے کہ فرشتے آدم کو یہ کہہ کر جنت سے رخصت کرتے ہیں:۔

تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر　　کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اور روحِ ارضی اسے "محنت کش و خونریز و کم آزار" کہہ کے خطاب کرتی ہے۔ یہ تو بات مفہوم کی ہوئی اس لطافت اور نرمی کا اندازہ کیجئے جو اس مفہوم کو اس قدر دلنواز بنانے میں صرف ہوئی ہے۔ اس باوقار ترنم کو سنئے جو ہر بند کے پانچویں مصرع سے پیدا ہو رہا ہے۔ اس نظم میں وہی کیفیتِ نغمہ ملتی ہے جو صبح کی خاموش فضا میں نسیمِ سحر سے پیدا ہوتی ہے۔

"روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" اقبال کی ان نظموں میں سے ہے جو نظم کے لب و لہجہ کو بڑی حد تک غزل کے قریب لے جاتی ہیں۔ وہ ایک دھیمے دھیمے ترنم کی بے نام سی کیفیت جو غزل کی جان ہے اس میں اور اقبال کی اکثر و بیشتر نظموں میں موجود ہے لیکن ہم نے اقبال کے پیغام کو اتنی اہمیت دے دی ہے کہ اس کے شاعرانہ محاسن ہماری نظر سے پوشیدہ ہو کر رہ گئے ہیں۔

اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر تھے نہ کہ فلسفی، ہاں وہ ایسے شاعر ضرور تھے جو فلسفیانہ اندازِ نظر اور مفکر دل و دماغ لے کر آئے تھے اور چونکہ اردو شاعری میں اس اندازِ فکر کا شاعر پہلی بار ہمارے سامنے آیا، اس لئے ہم نے اسے فلسفی اور نہ جانے کیا کچھ کہہ کر پکارنا شروع کر دیا، لیکن اس کی نواسنجی کو نظر انداز کر دیا۔

اقبال سے پہلے غالب کا فکر آفریں نغمہ ہمیں ضرور چونکا چکا تھا، لیکن غالب کے یہاں ہم نے فلسفہ کو بکھرے ہوئے موتیوں کی صورت میں دیکھا۔ اقبال کے یہاں یہی موتی خوبصورت لڑیوں میں پروئے ہوئے نظر آئے اور جب ہم نے اس کو ترجمان حقیقت کہہ کر اپنی عقیدت اور جذبۂ احترام کا اظہار کرنا چاہا تو یہ بات بھول گئے کہ ایک شاعر کو شاعر نہ کہہ کر ہم کتنی بڑی کوتاہی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔

ہم رسمی غزل کے گرفتاروں نے جب ایک انوکھے اور صحیح معنی میں بڑے شاعر کو دیکھا تو اسے پہچان نہ سکے اور اپنی کم فہمی کی بنا پر اسے ان خطابات سے نوازنا شروع کر دیا جو اس کے مرتبہ کا پوری طرح سے پتہ نہیں دیتے۔

اقبال کی زندگی ایک شاعر کی زندگی تھی۔ اس کی زندگی کے تجربات اور ہر وہ چیز جو اس نے محسوس کی ایک شاعرانہ انداز سے ظاہر کی۔ لیکن اس کی زندگی اپنے معاصر شعرا سے بہت

بلند تھی ۔

وہ اول اول داغ سے اصلاح لیتا ہے ۔ داغ کے انداز میں شعر گوئی کی ابتدا کرتا ہے لیکن بعد کو وہ اپنی پرانی ڈگر چھوڑتا ہے تو غزل کا رتبہ اتنا بلند کر دیتا ہے کہ وہ دنیا کی ادب العالیہ ہو کر رہ گئی ۔

غزل کا ایک اپنا مزاج ہے، اپنا لب و لہجہ ہے، اپنی علامتیں ہیں، اپنے اشارے ہیں، غزل کی مخصوص فضا انھیں علامتوں، اشاروں اور اسی لب و لہجہ کی مرہون منت ہے ۔ غالب نے جب یہ شعر کہا تھا ۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو　　بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

تو انھوں نے جہاں غزل کی ایک جامع تعریف کی وہاں اس کی حد بندیوں کی جانب بھی ایک واضح اشارہ کر دیا ۔ قلی قطب شاہ کے وقت سے لے کر اس وقت تک غزل کے اسلوب میں انداز بیان میں، مفاہیم و مطالب میں برابر تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں، لیکن اس کی بنیادی حقیقت آج بھی وہی ہے جو سیکڑوں سال پہلے تھی ۔

حسن و عشق کے معاملات میں جمالیاتی اقدار کا تعین، احساس جمال کی تسکین، تہذیب نفس، غم دوراں کا بیان آج اس صنف سخن کا طرۂ امتیاز ہے اور اس کے حسن کا راز آج بھی وہی رمزیت و ایمائیت ہے جو سیکڑوں برس پہلے تھا ۔

رشید احمد صدیقی صاحب نے غزل کو شاعری کی آبرو کہا ہے ۔ ان کے الفاظ میں ہماری تہذیب غزل میں اور غزل تہذیب میں ڈھلی ہے ۔ دونوں کو سمت و رفتار ایک دوسرے سے حاصل ہوئی ہے ۔

ہماری غزل اور ہماری تہذیب کے سمت کی ایک قابل ذکر منزل تو وہ ہے جو ہمیں ان اشعار میں نظر آتی ہے ؎

میر کیا سادے ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب　　اسی عطار کے لونڈے سے دوا لیتے ہیں

فتنہ اُٹھے گا در نہ نکل گھر سے تو شتاب　　بیٹھے ہیں آ کے طالب دیدار بے طرح

(میر تقی)

اور اس کے بعد کے مدارج دیکھئے :-

وہ کہاں ساتھ سلاتے ہیں سب مجھے
خواب کیا کیا نظر آتے ہیں مجھے

دشنام دے رہے ہیں وہ عرضِ وصال پر
ان کا جواب کیا ہے ہمارا سوال کیا

ہم آپ چھیڑ چھیڑ کے کھاتے ہیں گالیاں
کانوں کو پڑ گیا ہے مزا کوئی کچھ کہے

غیر کے ہمراہ پھرتے ہو خدائی خوار تم
عار آتی ہے ہمارے پاس دم بھر بیٹھتے

دو چار دہ ہمیں نے تو ٹکے بتا دیئے
مشہور تم جہاں میں ہوئے جس کمال سے

محبوب کے ساتھ شاعر کا یہ تعلق اس انفعالی کیفیت کی پیداوار ہے جو پہلے دن سے ہماری غزل کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے غزل میں غنائیت کو پوری طرح برقرار رکھتے ہوئے اسے ہوسناکی سے معرا ایک باوقار و پاکیزہ لب و لہجہ عطا کیا۔ اقبال کا محبوب نہ تو سپاہی زادہ" ہے نہ کوئی آبرو باختہ محفل آرا۔ ہمارے شعرا کے محبوب میں سب سے زیادہ کمی عفت کی تھی جسکو اقبال نے پورا کیا۔

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں میرا ان کا سامنا کیونکر ہوا

میں تو بنیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولے
کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی

حجاب اکسیر ہے آوارہ کوئے محبت کو
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

نہ چھین لذتِ آہ سحر گہی مجھ سے
نہ کر نگہ کو تغافل سے التفات آمیز

کہہ گئیں رازِ محبت پردہ داری ہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبطِ فغاں سمجھا تھا میں

کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحر گاہی
بدلتا ہے ہزاروں رنگ میرا دردِ مہجوری

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

گرمیٔ آرزو فراق، شورشِ ہائے وہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرہ کی آبرو فراق

(یہ آخری تینوں اشعار نظم کے ہیں)

بس کہ غیرت می برم از دیدۂ بینائے خویش
از نگہ بافم بہ رخسارِ تو روبند دگر

عشق را نازم کہ از بے تابیٔ روزِ فراق
جانِ ما را بست با دردِ تو پیوند دگر

مرا ز دیدۂ بینا شکایت دگر است
کہ چوں بہ جلوہ در آئی حجابِ من نظر است

پئے نظارۂ روئے تو می کنم پاکش   نگاہ شوق بہ جوئے سرشک می شویم
رہِ عاقلی رہا کن کہ بہ او تواں رسیدن   بدل نیاز مندے بہ نگاہ پاکبازے
فرزانہ بہ گفتارم، دیوانہ بہ کردارم   از بادۂ شوقِ تو ہشیارم و مستم من
در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست   آں تیشہ فرہادے ایں حیلۂ پرویزے
بشاخ زندگیٔ مانمی ز تشنہ لبی است   تلاش چشمہ حیواں دلیل کم طلبی است
چوں تمام افتد سراپا ناز می گردد نیاز   قیس را لیلیٰ ہمیں نامند در صحرائے من
ہم بہ ہوائے جلوۂ پارہ کنم حجاب را   ہم بہ نگاہِ نارسا پردہ کشم بہ روئے تو
دہد آتشِ جدائی شررم بہ انجمنے   بر ہماں نفس بمیرم کہ فرو نشانم او را
چساں آداب محفل را نگہ دارند و می سوزند   مپرس از ما شہیدانِ نگاہے بر سر راہے
بہ ضبطِ جوشِ جنوں کوش در مقام نیاز   بہ ہوش باش و مرو با قبائے چاک آنجا
اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے   اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں

یہاں میر تقی میر کا یہ شعر بے اختیار یاد آجاتا ہے ؎

خوش ہیں دیوانگیٔ میر سے سب   کیا جنوں کر گیا شعور سے وہ.

شعور کے ساتھ جنوں کرنے کی جو بات میر نے بیان کی ہے اس کی مکمل تشریح میر کی اپنی غزلوں میں مل سکے یا نہ مل سکے اقبال کی غزلوں میں یقیناً ملتی ہے۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں :-

"میں نے ۱۹۲۷ء میں حضرۃ علامہ مرحوم سے عرض کی تھی کہ آپ اپنا کوئی پسندیدہ شعر اپنے قلم سے میرے نسخۂ زبورِ عجم کی لوح پر تحریر فرما دیجئے۔ مرحوم نے حسبِ عادت بڑی سنجیدگی سے فرمایا: "مجھے تو اپنے سارے اشعار پسند ہیں" میں نے ہمت کر کے دوبارہ عرض کی کہ یقیناً آپ کو ضرور کوئی شعر ان میں سب سے زیادہ پسند ہوگا، جس طرح آپ کو اپنی تصانیف میں زبورِ عجم سب سے زیادہ پسند ہے" یہ سُن کر انھوں نے کہا۔ "اچھا قلمدان اٹھا لاؤ" یہ سُن کر میں برآمدے سے اُٹھ کر فوراً کمرے میں گیا، ان کا عہدِ وکٹوریہ کا بنا ہوا قلمدان لے کر ان کے پاس واپس آیا، مرحوم نے قلمدان اٹھایا

اور اس پر بلا تامل لوح پر یہ لکھ دیا :۔

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام سوختن ناتمام

یہ طہارت و پاکیزگی جو اقبال کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتی ہے ۔ ان کی غزل کا صرف ایک پہلو ہے کیونکہ ان کی غزل بھی ان کی نظم کی طرح جلوۂ ہزار رنگ سے کم نہیں ۔ غزل میں اتنی بڑی جدت پیدا کرنے کے باوجود اقبال کی غزل میں وہ تمام خوبیاں موجود ہیں جو ہمارے پرانے استادوں نے غزل کے لئے قرار دی ہیں ۔ مضمون آفرینی ، بندش کی چستی ، اسلوب بیان ، صنائع و بدائع ، تشبیہہ و استعارہ حسن رمزیت و ایمائیت ، لیکن ابھی تک ہم پرستاران اقبال نے ان محاسن کا پورا کھوج لگانے کی کوشش نہیں کی ۔ بال جبریل کی پہلی غزل ہی کو لیجئے :۔

" میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں "

اس غزل میں اگرچہ شاعر نے محبوب حقیقی سے خطاب کیا ہے ۔ لیکن اس خطاب کے پردے میں انکشاف ذات کا جو عمل کارفرما ہے ، وہ اردو غزل کی تاریخ میں معجزے کی حیثیت رکھتا ہے اور پھر اسکی مثالیں اردو اور فارسی شاعری میں کم ملتی ہیں ۔

اس غزل کی ابتدا ، ذات اور حریم ذات کے ذکر سے ہوئی ہے اور پھر علی الترتیب فکر بلیغ صفات ، حور و فرشتہ ، دیر و حرم کعبہ و سومنات اور وجود سے ہوتی ہوئی شاعر کے توہمات تک پہنچتی ہے ۔ مقام حیرت یہ ہے کہ فکر کے اتنے دبیز پردوں کے باوجود نہ انکشاف ذات کا عمل پوشیدہ رہا اور نہ نطق کی دلکشی دھیمی پڑی جو ان تمام پردوں کے پیچھے کارفرما ہے ۔

میں جس زمانہ میں اسکول کی منزلوں سے گزر کر کالج میں پہنچا تو اقبال کے فارسی کلام سے میری دلچسپی کا آغاز ہوا ۔ اسی زمانہ میں میرے کان میں اقبال کا یہ شعر پڑا تھا :۔

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

میں اس شعر کی معنی آفرینی ، ندرت اور غنائی کیفیت سے اس قدر متاثر ہوا کہ مدتوں اسے گنگناتا رہا ۔ راولپنڈی کی فضائیں جہاں میری کالج کی زندگی کی ابتدا ہوئی ، اس زمانہ میں ذکر اقبال

سے معمور تھیں، محفلوں میں، جلسوں میں اقبال کے دوسرے اشعار کے ساتھ اس شعر کو سننے کا بھی متعدد بار موقع ملا۔ چونکہ اکثر ادبی جلسوں اور محفلوں میں بھی کلام اقبال پڑھنے والوں کے سامنے ایک خاص مقصد رہتا تھا۔ اس لئے یہ اور اس طرح کے دوسرے اشعار مثلاً :-

درمیانِ کارزارِ کفر و دیں | ترکش مارا خدنگِ آخریں

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے | ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

بالعموم سننے میں آتے تھے اور یہ شعر

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

تو گویا جان محفل کی حیثیت رکھتا تھا۔

اقبال کے فارسی کلام سے جب میری دلچسپی زیادہ بڑھی اور میں نے بالالتزام انکی فارسی شاعری کا مطالعہ کیا تو ایک دن "زبور عجم" میں ان کی وہ غزل میری نظر سے گزری جو اس شعر "مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی" پر ختم ہوئی ہے۔ اس غزل کو دیکھ کر مجھ پر دو حقیقتوں کا انکشاف ہوا۔ ایک تو یہ کہ اقبال کا رتبہ فارسی کے غزل گو شعراء میں کس قدر بلند اور کس درجہ منفرد ہے۔ دوسرا یہ کہ سیاست علم و ادب کے ساتھ کیا سلوک کرتی ہے۔

اس ساری غزل میں نقادوں اور مقرروں کو ایک یہی شعر نظر آیا جسے بار بار پڑھا جا سکے اور سنا جا سکے۔ باقی اشعار ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ حالانکہ اس غزل کے تمام اشعار میخانہ الہام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اشعار جس رچے ہوئے تغزل کی نشاندہی کرتے ہیں وہ فارسی غزل کے لئے سرمایۂ افتخار ہے۔

نوائے من از آں پر سوز و بیباک و غم انگیز است | بخاشاکم شرر افتاد و بادِ صبحدم تیز است

ندارد عشق سامانے ولیکن تیشۂ دارد | خراشد سینۂ کہسار و پاک از خونِ پرویز است

مرا در دل خلید ایں نکتہ از مردِ دادانے | ز معشوقاں نگہ کاری ترا ز حرفِ دلاویز است

بیا لیکن بیا یکدم نشیں کز درد مہجوری | تہی پیمانۂ بزمم ترا پیمانہ لبریز است

بہ بستاں جلوہ دادم آتشِ داغِ جدائی را | نسیمش تیز تر می سازد و شبنم غلط ریز است

اشارت ہائے پنہاں خانماں برہم زند لیکن ۔ مرا آں غمزہ می باید کہ بیباک است و خونریز است
نشیمن ہر دو را او را آب و گل لیکن چہ راز است ایں ۔ خرد را صحبت گل خوشتر آمد دل کم آمیز است
مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی ۔ برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

اقبال کی تشبیہات و استعارات اور سرمایہ الفاظ کا اندازہ اس غزل سے بخوبی کیا جا سکتا ہے ایک ہی لفظ کو طرح طرح کے معنی پہنانا اقبال کی خصوصیت خاصہ ہے ۔ میرا اشارہ یہاں عشق اور خودی ایسے رفیع الشان الفاظ کی طرف نہیں ہے ۔ بلکہ اور سیکڑوں الفاظ کی طرف ہے ۔ مثلاً اسی غزل کو لے لیجئے ۔ بے باک، غم انگیز، خاشاک، تہی پیمانہ، بستان، داغ جدائی، نسیم وغیرہ نے کس طرح کلام اقبال میں آکر ایک جہان معنی کی صورت اختیار کر لی ہے ۔

میں اس مقالے میں اقبال کی شاعری، خالص شاعری کا ذکر غزل پر نہیں، نظم پر ختم کرنا چاہوں گا، اس لئے کہ غزل ہماری شاعری میں بہت کچھ ہی سہی سب کچھ نہیں ہے ۔ نظم بھی بہت کچھ ہے ۔ غزل کا شاعر میر، غالب، اور حافظ تو بن سکتا ہے ۔ رومی، فردوسی، ڈانٹے، شیکسپیر، کالیداس، تلسی داس اور اقبال نہیں بن سکتا ۔ اقبال کی شاعری کے ذکر سے پہلے اقبال کی دو نظموں کا ذکر ہوا ہے اور دونوں اپنی مکمل صورت میں پیش کی گئی ہیں ۔ مناسب تو یہ تھا کہ ان نظموں کا انتخاب پیش کیا جاتا ۔ لیکن میرے لئے مشکل یہ ہے کہ میں اقبال کی نظموں میں سے اشعار منتخب کرنے کا فن نہیں جانتا ۔ اگر کسی شعر کے بغیر نظم مکمل ہو سکتی تو میرا خیال ہے کہ اقبال خود ہی اس شعر کو نظم سے خارج کر دیتے ۔ تاہم اپنی اس مشکل کے باوجود بخوف طوالت "مسجد قرطبہ" کا میں انتخاب ہی پیش کرنے کی کوشش کروں گا ۔

"مسجد قرطبہ" آٹھ بند کی ایک نظم ہے ۔ فن تعمیر کے اس شاہکار نے اقبال کے دل و دماغ کو جس طرح متاثر کیا اس کا بیان اس نظم کا مطالعہ کئے بغیر ممکن نہیں ۔

یہ نظم صرف اقبال ہی کا شاہکار نہیں بلکہ ساری اردو شاعری کا شاہکار ہے ۔ اردو شاعری میں اس نظم کے سوا کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی ہماری شاعری دنیا کی صف اول کی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل کر سکتی تھی ۔

"مسجد قرطبہ" شعریت، رومانیت، حقیقت پسندی، رمزیت اور ایمائیت کا ایک ایسا

حسین امتزاج ہے کہ ہماری ساری اردو شاعری روزِ اول سے آجتک اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

اس نظم کے بارے میں یہ تو بہت کہا جاچکا ہے کہ اقبال نے اس میں اندلس کے مسلمانوں کی تاریخ بیان کردی ہے۔ مسلمانانِ عالم کو ان کے شاندار مستقبل سے آشنا کرنے کی سعی بلیغ بھی فرمائی ہے۔ زمانہ کی حقیقت اور کارجہاں کی بے ثباتی، عشق کی صفات، مسجد قرطبہ سے خطاب مسجد کی شان وشوکت کا ذکر، مردِ مومن کا تصور، عربوں کی فتوحات اور بیانِ عظمت رفتہ، یورپ کے انقلابات اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی طرف اشارہ بلکہ پیش گوئی یہ سب اس نظم میں موجود ہے۔ لیکن ان موضوعات نے نظم کے مفہوم کو صرف عظمت ہی بخشی ہے۔ اسے شاعرانہ حسن شاعر کے اسلوب نے عطا کیا ہے جس کی طرف شاید کم نظر گئی ہے۔

مجھے اپنی زندگی میں دو لاکھ بیاسی ہزار نو سو بیس مربع فٹ کے رقبے میں بنی ہوئی اس عظیم الشان مسجد کو دیکھنے کا اتفاق ہوا اور تصور میں اس مسجد کے جلال وجمال کا اندازہ کرنا آسان بھی نہیں جس کی تعمیر پر ۷۹۶ء میں ڈیڑھ کروڑ روپیہ خرچ ہوا اور جس کی آرائش وزیبائش پر عبدالرحمٰن ثالث نے دو لاکھ اکسٹھ ہزار پانچ سو تینتیس دینار سرخ صرف کئے ہوں جس میں ایکہزار چارسو سترہ خالص سنگ مرمر کے ستون ہو، جس میں شام کے وقت دس ہزار جھاڑ فانوس روشن ہوتے ہوں اور جس کی صفائی پر تین سو فراش مامور رہے ہوں، لیکن ان تمام حقائق کے علم کے باوجود اگر مجھے کبھی ہسپانیہ کی اس مسجد کو دیکھنے کا موقع ملے تو شاید اس وقت بھی یہ فیصلہ نہ کرسکوں کہ ہسپانیہ کی مسجد زیادہ جلیل وجمیل ہے یا بالِ جبریل کی مسجد قرطبہ۔

میرے ایک نقاد دوست نے مجھے بتایا کہ تنوعِ موضوعات اس نظم کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ مجھے نظم کی خوبی سے انکار نہیں چونسٹھ اشعار کی نظم میں جسے بآسانی طویل نہیں کہا جاسکتا، اقبال نے ایک جہانِ معنی بند کردیا ہے۔ لیکن صرف تنوعِ موضوعات سے تو کوئی تحریر شہپارہ نہیں بن سکتی۔ حکیمانہ خیالات سے تو نثر کی کتابیں بھری پڑی ہیں پھر اس حقیقت کو کیوں فراموش کیا جائے۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

متنوع موضوعات یقیناً اس نظم کا حسن ہیں لیکن انھیں اس نظم کی سب سے بڑی خوبی تو نہیں کہا جا سکتا۔ حقیقت زمانہ کارِ جہاں کی بے ثباتی۔ مردِ خدا کے مکمل کئے ہوئے نقش میں رنگِ ثبات و دوام، عشق کی صفات، مسجد کی عظمت کا ذکر مسلمانانِ اندلس کی چھ سو سال کی تاریخ جرمنی میں پروٹسٹنٹ تحریک، انقلاب فرانس، مسولینی کے زمانہ میں اہل اطالیہ کا عروج اور پھر مسلمانوں کو ان کے شاندار مستقبل کی جھلک دکھانا یہ سب شاعر کے متنوع موضوعات پر حاوی ہونے ہی کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ان موضوعات کا ایک جگہ جمع کرنا تو محض اقبال کی علمیت کی دلیل ہے۔ اس معجزے پر ہماری نظر کیوں نہیں جاتی جس کی بدولت یہ سیاسی، سماجی اور تاریخی موضوعات دو آتشہ بن گئے ہیں۔ نظم کا شدید تاثر موضوعات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب درد و گداز سے لبریز شخصیت کا وہ فنکارانہ بیان ہے جس نے ہمیں اردو شاعری کی چھ سو برس کی تاریخ میں پہلی بار جو نکایا ہے۔ نظم میں جو ایک بتدریج ارتقائی کیفیت نظر آتی ہے اس سے ہماری شاعری کا مزاج اس سے قبل کس حد تک آشنا تھا؟

شاعر کو میں عام انسانوں ہی کی جماعت کا ایک فرد سمجھتا ہوں۔ اسے میں کوئی فوق البشر قسم کی تخلیق تصور نہیں کرتا، لیکن یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ حسن کا ادراک، خواہ وہ حسنِ صورت ہو حسنِ عمل ہو یا حسنِ خیال۔ شاعر اوروں کی بہ نسبت زیادہ شدت سے محسوس کرتا ہے، لیکن شاعر کے لئے صرف حسن کا ادراک ہی کافی نہیں۔ فنکارانہ اظہار کے بغیر ادراکِ حسن کے کوئی معنی نہیں ہیں، اگر کوئی شاعر شدید قوتِ احساس کو دوسروں تک اس طرح نہ پہنچا سکے کہ ہمارے دلوں میں بھی قریب قریب وہی جذبات اور وہی دائمی مسرت بیدار ہو جائے جو دل شاعر میں موجود ہے تو ہم اسے شاعر نہیں کہہ سکتے۔ فن کی پرکھ تو یہ ہے کہ آیا بحیثیت مجموعی اس کے تاثر سے خوشگوار کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں اور یہ خوشگوار کیفیت انبساط ہی کی نہیں آنسوؤں کی بھی تخلیق کر سکتی ہے۔

مسجد قرطبہ پر جس عظیم فن کار کی نظر پڑی ہے اس کا دل درد آشنا فن کے اس مفہوم سے پوری طرح آگاہ تھا۔

لیکن یہ بھی کیوں ضروری ہو کہ اس نظم کے محاسن مکمل طور سے بیان کرنے کا دعویٰ کیا جائے۔

ادب العالیہ میں ایسے عناصر کی موجودگی انتہائی ضروری ہے جنھیں بیان نہ کیا جا سکے، ہم اس نظم کے جلال و جمال کا ذکر مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ کہہ کے بھی کر سکتے ہیں "مسجد قرطبہ" میں شاعر کا تخیل اس تاریخی اور سیاسی پس منظر سے کہیں آگے پہنچا ہے جس نے نظم کا تانا بانا بننے کے لئے مواد بہم پہنچایا۔ ڈبلیو بی یٹس نے قوت متخیلہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے۔ "ہمارے تخیلات آفاقی تخیل کے اجزا ہیں۔ ہم جب اپنے تخیلات میں وسعت پیدا کرتے ہیں اور فن کے حسن و سلوک کی بدولت اسے ایک تغیراتی کیفیت سے آشنا کرتے ہیں تو اپنی محدود و فانی شخصیت کی حدوں سے نکل کر غیر فانی شخصیت کی حدوں میں داخل ہو جاتے ہیں" اس غیر محدود شخصیت کے تخیل کی ایک مثال دیکھئے:۔

اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود — عشق سراپا دوام جس میں نہیں ہست و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل — خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز — تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود
عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں — گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود
پیکرِ نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا — اس کو میسر نہیں سوز و گدازِ سجود

اقبال کے اکثر نقادوں سے معذرت کے ساتھ میں یہ عرض کرنے کی جسارت کر رہا ہوں کہ آفاقیت صرف تبلیغ مذہب ہی میں نہیں ہے بلکہ ہمارے اندر بھی ایک جہان صغیر موجود ہے جس سے آفاقیت دور نہیں۔ شاعر کا تخیل جب فکر کی آخری حدوں کو عبور کرتا ہے تو وہ انسانی تجربات اور قلب انسانی کے واردات کی ان سرزمینوں پر قدم رکھتا ہے جو ایک زمانہ سے اس کے انتظار میں ہوتی ہے۔ یہاں آکر وہ اپنے خیالات و تصورات کے امتزاج سے ایک ایسی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جو قاری کو کبھی "ساقی نامہ" بن کے اپنی موج کیف آگیں میں بہائے جاتی ہے۔ کبھی "ذوق و شوق" بن کے اس کے دلوں کی دھڑکنوں میں نمودار ہوتی ہے اور کبھی "مسجد قرطبہ" بن کر اپنے جلال و جمال سے اسے مرعوب کرتی ہے اور مسحور بھی۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل — وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

تیری بنا پائیدار تیرے ستون بے شمار — شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل
تیرے در و بام پر وادیِ ایمن کا نور — تیرا منارہ بلند جلوہ گہِ جبرئیلؑ
مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے — اس کی اذانوں سے فاش سرِّ کلیمؑ و خلیلؑ
اس کی زمیں بے حدود اس کا افق بے ثغور — اس کے سمندر کی موج دجلہ و دنیوب و نیل
اس کے زمانے عجیب اس کے فسانے غریب — عہدِ کہن کو دیا اس نے پیامِ رحیل

مطلع کی شان دیکھئے اور اس وقار کا اندازہ کیجئے جو اس کے لفظ لفظ سے برس رہا ہے۔ دوسرا اور تیسرا شعر اس امیجری کو اردو شاعری میں متعارف کرا رہا ہے جس کا اس سے قبل ہماری شاعری میں دور دور تک کہیں پتہ نہیں چلتا۔ چوتھے، پانچویں اور چھٹے شعر میں مسلمانوں کو ان کی نشاۃِ ثانیہ کی جھلک دکھائی جا رہی ہے۔ لیکن خشک خطابت کا کہیں نام نہیں۔ کتنی بڑی بات کے لئے کتنا کیف سے لبریز انداز اختیار کیا گیا ہے اور لفظ اور معنی کے ربط کا یہ عالم ہے کہ مفہوم دیکھیں تو عصرِ حاضر کی سیاست کے ایک پہلو کا حامل، آداب اور لہجہ پر نظر کریں تو ایسے جیسے کوئی رجز پڑھ رہا ہو۔ عزم حوصلے اور غنائیت سے لبریز۔ غنائیت کے بارے میں ٹی ایس ایلیٹ نے تو یہ فتویٰ دیا ہے کہ اس کو نظم کے ایک ایک مصرعہ میں تلاش نہیں کرنا چاہئے۔ بلکہ ساری نظم کو اکائی مان کر اس کی غنائیت سے بحیثیت مجموعی لطف اندوز ہونا چاہئے۔ لیکن کلامِ اقبال کے مطالعہ کے بعد ٹی ایس ایلیٹ کے اس فیصلے پر ایمان لانا ذرا دشوار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اقبال کے یہاں ہر مصرعہ غنائیت میں ڈوبا ہوا ملتا ہے۔ اور نظم کی حیثیت سے تو ایک میخانے سے کم نہیں۔ غنائیت کا ذکر آیا تو اس نظم کے متعلق ایک چھوٹی سی بات اور بھی کہہ دوں کہ اس کے قارئین جو بھی چاہیں قیمت متعین کریں۔ اس نظم کا ہر بند غیر مردف اشعار پر مشتمل ہے اور ٹیپ کا ہر شعر مردف ہے۔ خدا جانے یہ محض اتفاق کی بات ہے یا التزام ہے جو شاعر کے نغمہ آشنا احساس نے برقرار رکھا ہے۔

اعلیٰ شاعری کا ایک کمال یہ بھی ہے کہ وہ ہمارے دلوں میں اشیا، واقعات اور تجربات کے متعلق ایک نیا لیکن مانوس جذبہ پیدا کر دے۔ اس نئے اور مانوس جذبے کی پہچان ان اشعار سے ہو سکے گی:-

وادیٔ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت
کشتیٔ دل کے لئے سیل ہے عہدِ شباب

آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

غلام ربّانی عزیز

اقبال اور نظریۂ جمہوریت

(اشتراکیت و اشتمالیت[1])

انسان نے منزلِ مدنیت میں قدم رکھا ہی تھا کہ اقتدار حاصل کرنے کی فکر اسے دامنگیر ہوگئی اور ہوشیار طبقہ معاشرت کے سیاہ و سفید پر چھا گیا۔ ان پھندوں میں سے ایک کا نام جمہوریت ہے۔ اگرچہ کہنے کو تو نظامِ جمہوریت میں اختیارات کی باگ عوام کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ وہ خود ہی حاکم اور خود ہی محکوم ہوتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ چند مخصوص افراد دولت و رسوخ سے زندگی کے ہر شعبہ پر چھا جاتے ہیں۔ معاش کے تمام وسائل ان کے ہاتھ میں آجاتے ہیں۔ اسلئے خورد و نوش اور اسبابِ زندگی بازار سے نابود ہو جاتے ہیں اور آخر کار عوام کس مپرسی اور بے بسی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اس وقت دنیا کی اکثر حکومتیں جمہوری کہلاتی ہیں اور رعایا کی بہبودی ان کے منشور کی اہم دفعہ ہے۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اقبالؔ کی فکرِ دور رس نے آج سے بہت پہلے ان خطرات کا صحیح اندازہ لگا لیا تھا۔ چنانچہ وہ خضرِ راہ میں جنابِ خضر سے دریافت کرتا ہے۔

زندگی کا راز کیا ہے سلطنت کیا چیز ہے؟

یہ نظم آج سے کوئی چالیس سال پہلے لکھی گئی تھی۔ ہندوستان میں انگریزی اقتدار شباب پر تھا پہلی جنگِ عظیم جو مغرب کی بے راہ روی کے خلاف فطرت کا ہیبت ناک ردِ عمل تھا ختم ہونے کو تھی۔ قیصر کی ہوسِ جہانگیری خوابِ پریشاں بن کے رہ گئی تھی۔ زار کا قصرِ استبداد سیلابِ حوادث کے ہاتھوں زمین بوس ہو چکا تھا۔ آزادی کی پہلی کرن پھوٹنے کو تھی اور تھکی ماندی دنیا جمہوریت سے ہمکنار ہونے کے لئے تڑپ رہی تھی۔

اس موقعہ پر اقبالؔ نے خضر کی زبانی یہ حقیقتِ کبریٰ دنیا کے سامنے پیش کی کہ سلطنت کا خمیر ہی ایسی شئے سے اٹھایا گیا ہے کہ وہ ہر شکل میں انسانیت کے لئے سمِ قاتل ہے۔ شخصی حکومت میں

---

[1] ادارہ فاضل مصنف کے تمام خیالات سے متفق نہیں ہے۔

تمام ملک شخص واحد کے اشاروں پر ناچتا ہے۔ جمہوری نظام میں فرد کی جگہ جماعت لے لیتی ہے۔ سبھی اس کے حکم کے بندے ہوتے ہیں جو وہ چاہتی ہے وہی ہوتا ہے۔ عوام کو اول تو فکر معاش سے دم لینے کی فرصت ہی نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی آواز اُٹھے تو ایسے سرپھرے کو خطابات اور انعامات کی افیون کھلا کر سلا دیا جاتا ہے۔ اور وہ ارباب اختیار کا ہمنوا ہو کر اسی جماعت میں مل جاتا ہے۔ اس کے بعد خضر گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں۔

ممکن ہے اہل دنیا مغربی نظام حکومت سے آس لگائے بیٹھے ہوں لیکن ان سے کہہ دو کہ اس نظام میں بھی تمہاری نجات کی کوئی صورت نہیں اور اس ساز سے بھی وہی "انا ولا غیری" کی دلخراش آواز آ رہی ہے۔ ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ جاہ پرست طبقہ خیر خواہی کی آڑ میں اپنی مطلب براری کرتا ہے اور اہل دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونکتا ہے۔ ہر رکن مجلس کے دماغ میں ایک چھوٹا سا آقا موجود ہے وہی ان کا معبود ہے اور مسجود۔

آبتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک	سلطنت اقوام عالم کی ہے اک جادوگری

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے کہ جب ملکہ سبا کو حضرت سلیمان کا چیلنج پہنچا کہ اسلام لے آؤ ورنہ جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ تو ملکہ نے مشیروں کو بلایا، کسی نے لڑائی کا مشورہ دیا کسی نے کہا تحفہ تحائف بھیج کر بلا کو ٹال دو۔ کسی نے کہا صلح کر لو۔ غرض جتنے منہ اتنی باتیں۔ آخر ملکہ نے کہا۔ میں صلح کے حق میں ہوں کیونکہ جب بادشاہ (کامیابی کے نشے میں) بدمست ہو کر دوسرے ملک میں داخل ہوتے ہیں تو (اپنی مقصد برآری کے لئے) وہاں کی رعایا کے مختلف طبقوں میں فساد کراتے ہیں اور معزز گھرانوں کو ذلیل و رسوا کرتے ہیں اور یہ ان کا پرانا معمول چلا آتا ہے۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر	پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز	دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں ساز دلبری
ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام	جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق	طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمئی گفتار اعضائے مجالس الاماں	یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب	تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

مغربی نظام جمہوریت سے اقبال کی بیزاری کی وجہ صرف یہی نہیں کہ وہ اوصاف وخصائل میں ملوکیت کا بدترین مظہر ہے بلکہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہاں گھوڑے اور گدھے کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکا جاتا ہے۔ اقبال کچھ عرصہ تک لاہور کی شہری حلقے کی طرف سے پنجاب کی مجلس قانون ساز کے ممبر رہے انھیں کیا معلوم تھا کہ کونسل ہال میں ان کے رفقائے کار کون ہوں گے۔ دیکھا کہ ارباب غرض نے صوبے بھر کے اَن پڑھ زمیندار اور بنئے جمع کر رکھے ہیں، لکھنا پڑھنا، کہنا سننا۔ سب انگریزی میں تھا۔ یہ مصیبت کے مارے بیٹھے اونگھا کرتے اور جب رائے شماری کا وقت آتا امام کے پیچھے اللہ اکبر کہہ دیتے اس نتیجے سے کیا غرض کہ منہ کعبہ کی طرف ہے یا ہردوار کی طرف پانچ برس تک یہ مردِ مومن کڑھتا اور خونِ جگر پیتا رہا۔ آخر اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے نیچے اقبال اقبال اور آئن سٹائن جیسے مفکر گھسیٹے اور میستے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ ایسی مجلس آئین ساز اور ایسے نظام جمہوریت پر تین حرف۔ پھر کبھی انتخاب کے لئے کھڑے نہ ہوئے "میاں! یہ روگ ہمارے بس کا نہیں۔ ہم اس کا مزا چکھ چکے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

اس راز کو ایک مردِ فرنگی نے کیا فاش — ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں — بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

۱۹۱۹ء کی اصلاحات کے بعد سے ملک نہایت تیزی سے مکمل آزادی کی طرف بڑھتا جا رہا تھا اور ہندوستان کا ایک عریاں تن قائد قوم کو انگریز کے خلاف آخری ٹکر کے لئے تیار کر رہا تھا۔ ہڑتالیں ہو رہی تھیں۔ ہندو مسلم فسادات زوروں پر تھے۔ وزارتیں بن بن کے ٹوٹ رہی تھیں وفد آ آ کر ناکام لوٹ رہے تھے۔ سیاسی رہنما سر جوڑ کر بیٹھتے اور ناکام اُٹھ جاتے۔ ہر طرف ہنگامہ برپا تھا اور ملک کسی ایسے رہنما کی تمنا کر رہا تھا جسے دولت اور منصب فریب نہ دے سکے لیکن ہر طرف اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔

امید کیا ہے سیاست کے پیشواؤں سے — یہ خاک باز ہیں رکھتے ہیں خاک سے پیوند
ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے ان کی — جہاں میں ہے صفت عنکبوت ان کی کمند
خوشا وہ قافلہ جس کے امیر کی ہے متاع — تخیل ملکوتی و جذبہ ہائے بلند

ان حالات سے اقبال کا دل جل اٹھا وہ جانتا تھا کہ اس انسان کشی کا منبع کہاں ہے وہ جانتا تھا کہ اس ملک میں سب کچھ یورپ کی تقلید اور فرنگستان کے تتبع میں ہو رہا ہے۔ انسانیت کراہ رہی ہے اور عوام کا حال بد سے بدتر ہوتا جا رہا ہے۔ چنانچہ ان حالات کو دیکھ کر اقبال گلشن راز میں کہتا ہے۔

فرنگ آئین جمہوری نہاد است	رسن از گردن دیوے کشاد است
زباغش کشتِ ویرانے نکوتر	زشہر او بیابانے نکوتر

رواں خوابید و تن بیدار گردید
ہنر با دین و دانش خوار گردید

خرد جز کافری کافر گری نیست	فن افرنگ جز مردم دری نیست

گروہے راگروہے درکمیں است
خدا ایش یار اگر کارش چنیں است

مغرب کی غارت گری کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ اقبال اہل مغرب کو اس طرزِ حکومت کے نتائج بد سے ڈراتا ہے کہ ناتربیت یافتہ جمہوری حکومتیں بدمست حبشی کے ہاتھ میں ننگی تلوار ہیں۔ یہی نہیں کہ وہ دوسروں کا گلا کاٹ کر رکھ دے گا۔ اپنی رگ حیات کو بھی کاٹنے سے دریغ نہ کرے گا۔

زمن وہ اہل مغرب را پیامے	کہ جمہوری ست تیغ بے نیامے

چہ شمشیرے کہ جانہا می ستاند
تمیز مسلم و کافر نہ داند

نہ ماند در غلافِ خود زمانے	برد جان خود جانِ جہانے

جب حکومت جمہور سے عوام کی توقعات پوری نہ ہو سکیں تو اہل نظر کو اتنی مایوسی ہوئی کہ خود اس نظریے کی صدا کے متعلق بھی شبہات پیدا ہونے لگے۔ اقبال دور حاضر کی بربریت اور زندگی کے ہولناک مناظر دیکھ کر چیخ اُٹھا کہ :۔

فلک نے ان کو عطا کی ہے خواجگی کہ جنہیں
خبر نہیں روش بندہ پروری کیا ہے

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی	زموراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو	کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

اقبال کے خلاف یہ عام شکایت ہے کہ وہ حال یا مستقبل کی بجائے ماضی کا شاعر ہے وہ گذشتہ تاریخ کو دوہرا کر قوم کو پھر وہیں لے جانا چاہتا ہے جہاں سے یہ قافلہ چودہ سو سال پہلے چلا تھا۔

اس رجعت پسندی کی ایک نفسیاتی وجہ ہے۔ اقبال مشرق کی اکثر چیزوں کا احترام کرتا ہے۔ مذہب کے ساتھ اس کی وابستگی بہت گہری ہے۔ مسلمان سلطان کو ہمیشہ ظل اللہ کہتے چلے آئے ہیں اور ہر بادشاہ کو اعلیٰ حضرت کہہ کر خطاب کرتے رہے ہیں۔ اس بدعت کی ابتدا شاہ پرست علماء سے ہوئی جنھوں نے جمہور کو مرعوب کرنے کے لئے بادشاہوں کو خدا کا سایہ قرار دیا۔ اگر اقبال کی نفسیات کا بہ دقت نظر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عوام کا نمائندہ ہونے کے باوجود وہ شاہ پرست اور شاہانہ جاہ وجلال کا پرستار ہے، وہ سلاطین کو خدا کا سایہ جانتا اور انھیں اسی حضرت کے جلیل القدر خطاب سے مخاطب کرتا ہے اورنگ زیب کو وہ مجدد اور اسلامی ترکش کا آخری تیر شمار کرتے ہوئے اس کی برادر کشی پدر آزاری کو یک قلم بھول جاتا ہے اور اسی عقیدت مندی کا نتیجہ تھا کہ اس نے پیام مشرق جیسی زندہ جاوید کتاب کو امیر امان اللہ خاں کے نام معنون کر کے اس کی شان میں مندرجہ ذیل اشعار کہے ہیں جن کا وہ کسی طرح بھی مستحق نہیں تھا۔

چشم تو از پردگی ہا محرم است — دل میان سینہ ات جام جم است
عزم تو پایندہ چوں کہسار تو — عزم تو آساں کند دشوار تو
ہمت تو چوں خیال من بلند — ملت صد پارہ را شیرازہ بند
اے ترا فطرت ضمیر پاک داد — از غم دیں سینۂ صد چاک داد

نادر شاہ سابق شاہ افغانستان نے ایک بار اقبال، سید سلیمان اور ڈاکٹر راس مسعود کو کابل آنے کی دعوت دی تھی، اس موقع پر بادشاہ نے اقبال کو علیحدگی میں ملاقات کا موقع دیا۔ اس کی کیفیت کو خود شاعر کی زبانی سنیئے:۔

قصر سلطانی کہ نامش دل کشا است — زائراں را گرد راہش کیمیا است
شاہ را دیدم دراں کاخ بلند — پیش سلطانے فقیرے درد مند
من حضور آں شہ والا گہر — بے نوا مردے بہ دربار عمر
جانم از سوز کلامش در گداز — دست او بوسیدم از راہ نیاز

خاکی و از نوریاں پاکیزہ تر   از مقام فقر و شاہی باخبر

اس نظم کے پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اگر اقبال بھی پچھلے زمانہ میں پیدا ہوا ہوتا تو یقیناً اس کے یہاں بھی غیر مستحق بادشاہوں کو مدح سرائی کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ ان اشعار میں جو منظر بیان کیا گیا ہے سب سے زیادہ تکلیف دہ وہ سین ہے جب مشرق کا یہ مفکر اعظم نادر شاہ کے ہاتھوں کو بوسہ دیتا ہے۔

اقبال کی اس ذہنی کیفیت کو ان کی اقتصادی بدحالی نے زیادہ اُبھارا وہ فکر معاش کے ہاتھوں ہمیشہ پریشان رہے، آخر عمر میں رسولِ کریم کے روضۂ مبارک کی زیارت کا شوق جنوں کی حد تک پہنچ گیا تھا۔ لیکن زادِ راہ کی کمی کی وجہ سے یہ تمنا پوری نہ ہو سکی، اسی زمانے میں ڈاکٹر راس مسعود والئی بھوپال کی سرکار میں ملازم تھے۔ اقبال سے ان کے تعلقات نہایت دوستانہ تھے چنانچہ ان کی سفارش سے دربار بھوپال نے اقبال کو پانچ سو روپیہ ماہوار وظیفہ دینا منظور کر لیا۔ اقبال اس "بندہ نوازی" سے اتنے مسرور ہوئے کہ اس فرمان کی جو انگریزی میں تھا فریم کرا کے رکھ دیا تاکہ آنے جانے والے اس کا مطالعہ کر سکیں۔ انھوں نے ضرب کلیم کو نواب حمید اللہ خاں کے نام پر معنون کیا۔ انھیں اعلیٰ حضرت کے بھاری بھرکم الفاظ سے مخاطب کیا اور ان کی مدح سرائی میں اس حد تک غلو سے کام لیا کہ۔

تو صاحب نظری آنچہ در ضمیر من است   دل تو بیند و اندیشہ تو می داند

اشتراکیت

اب اشتراکیت کو لیجیے، اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ مختلف طبقوں کے اشتراکِ عمل سے معاشرے کو ایسے سانچے میں ڈھالا جائے کہ دولت کی تقسیم مساوی ہو۔ اس نظریے کی جاذبیت سے انکار نہیں۔ لیکن کیا یہ تجربہ کامیاب ہو سکتا ہے اس کا فیصلہ بہت دشوار ہے۔

آغازِ اسلام میں بلاشبہ اسلامی معاشرہ اس طرح کے سانچے میں ڈھل چلا تھا اور یہ حالات کم و بیش خلافت راشدہ کے اختتام تک قائم رہے۔ مہاجرین مکہ کے ساتھ انصار کے حسن سلوک کی مثال تاریخ عالم آج تک نہ دُہرا سکی۔ ہرچند اسلامی خلافت بہت وسیع تھی لیکن دولت کی تقسیم ایسی تھی کہ اہل ثروت کو زکوٰۃ اور صدقہ قبول کرنے والا کوئی نہ ملتا تھا۔ اقبال اسی تمدن کی طرف دعوت فکر دیتا ہے۔ بلاشبہ اسلامی معاشرے کے اس دور کی حیثیت معیاری ہے

لیکن اس کا اتنی جلدی مٹ جانا ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی سوسائٹی میں اس نظام کا کوئی مقام نہیں تھا جب ہم اس عہد کا ذکر کرتے ہیں تو قومی افتخار کی گردن تن جاتی ہے لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ ہر قوم کا معاشرہ جغرافیائی اور اقتصادی حالات کا پیداوار ہوتا ہے اس وقت ملک کی آبادی چند لاکھ نفوس سے زیادہ نہ تھی۔ ضروریات زندگی مختصر تھے لیکن جب اس سوسائٹی کو اقوام عالم سے واسطہ پڑا تو طور طریقے بدل گئے۔ جھونپڑیوں کی جگہ محلات نے، کمبل کی جگہ ریشم نے اور پانی کی جگہ شراب نے لے لی اور وہی سماں نظر آنے لگا جو دولت و ثروت کا منطقی نتیجہ ہے۔ ہٹلر نے بھی اپنے زمانہ اقتدار میں ایک ایسے ہی مثالی معاشرے کے قیام کی کوشش کی تھی جس کا نام قومی اشتراکیت تھا۔ غریبوں کے لئے حکومت ضروریات زندگی کے لئے اپیل کرتی اور امرا بڑی فیاضی سے اس کار ثواب میں حصہ لیتے، لیکن اس وقتی کامیابی کی وجہ سے اس نظام کی مقبولیت نہیں تھی، بلکہ خود ہٹلر کی ہر دلعزیزی، نازی پارٹی کا اقتدار اور سب سے زیادہ روس کی ہمسائگی تھی۔

اقبال اس نظام کو دنیا پر مسلط کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ پیام مشرق میں امیر امان اللہ خاں کو مخاطب کر کے کہتا ہے ؎

اے ترا فطرت ضمیر پاک داد — از غم دیں سینۂ صد چاک داد
تازہ کن آئین صدیق و عمر — چوں صبا بر لالۂ صحرا گزر
سروری در دین ما خدمت گری است — عدل فاروقی و فقر حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی — دیدہ بیدار و خدا اندیش زی
آں مسلماناں کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند

اقبال نے رومی کی رفاقت میں فلک مریخ پر غدیں نامی ایک شہر دیکھا جس کی کیفیت اسی کی زبانی سنئے۔ اگر اسلامی اشتراکیت سے شاعر کا مقصد یہی نظام معاشرہ ہے تو قارئین اندازہ لگا سکتے ہیں کہ واقعات کی دنیا میں اس کی حیثیت افلاطون کی خیالی جمہوریت سے زیادہ نہیں۔ کیونکہ جس ملک کے باشندے شیریں سخن اور پاکیزہ رو ہوں، جہاں علمی اور فنی تحقیقات کے سوا اور کوئی پیشہ نہ ہو، جہاں سونے چاندی کے سکے نہ ہوں۔ جہاں کے زمینداروں اور کسانوں میں کوئی امر مابہ النزاع نہ ہو۔ جہاں لوگوں میں کشت و خوں اور جنگ و جدال نہ ہوتا ہو۔ جہاں

کھانے پینے اور دولت کی افراط ہو ایک ایسی تمنا ہے جو کسی طرح پوری نہیں ہو سکتی ۔

مرقدیں واں عمارات بلند | من چہ گویم زاں مقام ارجمند
ساکنانش در سخن خورسندہ نوش | خوب رُوئے و نرم خود سادہ پوش
خدمت آمد مقصد علم و ہنر | کارہا را کس نمی سنجد بہ زر
برطبیعت دیو ماشیں چیرہ نیست | آسمانہا از دخانہا تیرہ نیست
سخت کش دہقاں چراغش روشن است | از نہاب دہ خدایاں ایمن است
کشت وکارش بے نزاعِ آبجو است | حاملش بے شرکت غیرے از دست
اندراں عالم نہ لشکر نے نشوں | نے کسے روزی خوراز کشت و خوں
نے بہ بازاراں ز بے کاراں خروش | نے صداہائے گدایاں در د گوش

اشتمالیت

پچھلے چودہ سو سال کے عرصہ میں سرمایہ داری کے خلاف کوئی معمولی سی تحریک بھی بروئے کار نہ لا سکی ۔ اگرچہ اسلام سرمایہ داری اور اشتراکیت کا نہایت موزوں امتزاج تھا لیکن فاروق اعظمؓ کے بعد دولت پرستی پھر اسلامی معاشرے میں داخل ہو گئی اور خلافت راشدہ کے بعد جتنی حکومتیں قائم ہوئیں اکثر و بیشتر عجمی اور غیر اسلامی تہذیب کا بروز تھیں ۔ چنانچہ عوام کی حالت میں قطعاً کوئی خوشگوار تبدیلی نہ ہو سکی آخر انیسویں صدی کے وسط میں انسانیت کا وہ مربی اعظم پیدا ہوا جسے دنیا کارل مارکس کے نام سے یاد کرتی ہے ۔ اس جلیل القدر فلسفی کے نظریات سے یورپ کے ایوانوں میں زلزلہ آ گیا اور اشتمالی حکومت کے تصور ہی سے اپنوں بیگانوں کے تن بدن میں آگ لگ گئی ۔

انہیں دنوں اقبالؔ نے خضرِ راہ لکھی اور حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں پڑھی ۔ غلام آباد ہند میں یہ پہلی آواز تھی جو سرمایہ دار طبقہ کے خلاف اٹھائی گئی ۔ سوا معدودے چند افراد کے سارا برصغیر سرمایہ داری کے ہاتھوں موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا تھا ۔ اندھیرے میں اس حیرت انگیز صبح کا تصور بھی دشوار تھا ۔ اس سلسلے میں اقبالؔ کی بصیرت وہ کچھ دیکھ رہی تھی جسے الفاظ کا جامہ نہیں پہنایا جا سکتا ۔ آخر جب اس نے افق مشرق سے اس صبح نجات کا طلوع ہوتے دیکھا تو اسے ایسی مسرت ہوئی کہ گویا کسی نے سورج اور چاند اس کی ہتھیلی پر رکھ دیئے ہوں ۔ چنانچہ خضر کی زبانی بندہ مزدور

کو یہ خوش آئند پیغام سناتا ہے ۔

اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اقبالؔ کسی دولتمند خاندان کا فرد نہ تھا اس کا باپ معمولی کلاہ فروش تھا، دن رات دکان پر بیٹھتا ہوگا تو پیٹ کا دھندا چلتا ہوگا۔ وہ لڑکے بھی اقبال کے ساتھ پڑھتے ہوں گے جن کا لاکھوں روپیہ کا بیوپار ہوگا، محلات اور کوٹھیاں ہوں گی، دولت کی ریل پیل اور نوکروں چاکروں کی چہل پہل ہوگی۔ طبیعت حساس پائی تھی۔ کڑھتا ہوگا پیچ و تاب کھاتا ہوگا۔ حکومت انگریز کے ہاتھ میں تھی ذرائع دولت ہند کے اجارہ داری میں تھے۔ سمجھ گیا کہ ہاتھ پاؤں ہلائے بغیر چارہ نہیں، گورنمنٹ کالج سے فلسفہ کا ایم اے کیا۔ چونکہ شعر و سخن سے خداداد مناسبت تھی اس لئے مجالس مشاعرہ کے طفیل عوام سے روشناس ہو چکا تھا۔ اسی اثنا میں خوبی قسمت سے اسے حکومت کی طرف سے اعلیٰ تعلیم کے لئے وظیفہ مِل گیا اور ولایت پہنچ گیا۔ یہ ان دنوں کی بات ہے جب ولایت سے پلٹ کر آتے والوں کی کایا پلٹ ہو جاتی تھی۔ خدا جانے اقبالؔ نے اس دوران جاہ و جلال کے کتنے سنہرے خواب اور شان و شوکت کے کتنے ہوائی قلعے تعمیر کئے ہوں گے۔ واپس لوٹا ہوگا تو کوٹھیوں کے خوشنما نقشے اور بیش قیمت کاروں کے بیسیوں ماڈل پسند کئے ہوں گے۔ چنانچہ یہی وجہ تھی کہ گورنمنٹ کالج کی پروفیسری سے استعفیٰ دے کر چیف کورٹ کے بار روم میں جا بیٹھا۔ سوچا ہوگا ابھی کوئی دن جاتا ہے کہ میرا شمار بھی صوبے کے قابل ترین بیرسٹروں میں ہونے لگے گا۔ ہزاروں لاکھوں کماؤں گا خود کھاؤں گا اوروں کو کھلاؤں گا۔ چند دن کے بعد ہی اس سراب کی حقیقت کھل گئی اور معلوم ہوگیا کہ اس پیشے میں اس کے لئے ترقی کی قطعاً گنجائش نہیں۔ مقدمے جیتنے کے لئے جو پاپڑ بیلنے پڑتے ہیں اور واقعات کے خد و خال کو جس طرح مسخ کرنا پڑتا ہے اقبالؔ اس تراش خراش کے لئے فطرتاً ناموزوں تھا لیکن آدمی تھا وضعدار، پاس وضع نے ہلنے نہ دیا اور بقول شخصے ۔

مرد غیرت مند تھا، غیرت سے بل کھاتا رہا

ناکامی کا یہ دوسرا گھاؤ تھا جس نے زخم دل کو اور گہرا کر دیا۔ چنانچہ ان ناکامیوں سے اس کے جذبات میں اتنی تلخی پیدا ہوگئی کہ دربار خداوندی میں بھی جہاں بڑے بڑے انبیا دم نہیں مار سکتے اس سے خاموش نہ رہا گیا ۔

یارب یہ جہاں گزراں خوب ہے لیکن | کیوں خوار ہیں مردانِ صفا کیش و ہنر مند
گو اس کی خدائی میں مہاجن کا بھی ہے ہاتھ | دنیا تو فرنگی ہی کو کہتی ہے خداوند
تو برگ گیاہے نہ دہی اہلِ خرد را | او کشت گل و لالہ بہ بخشد بہ ترے چند

اس حد تک تو چنداں ہرج نہ تھا، لیکن اقبالؔ نے اس پر اکتفا نہ کیا۔ اس کی رائے میں چونکہ خیر و شر نیک و بد بھی خداوند کے قبضۂ اختیار میں ہے۔ اسی لئے ہماری بدبختیوں کی ذمہ داری بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

تیری مینا میں مے باقی نہیں ہے | بتا کیا تو میرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم | بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

ان اشعار کے پس منظر میں جو تلخی پائی جاتی ہے وہ براہ راست مایوسیوں کا نتیجہ ہے جن کا اوپر ذکر ہوا ہے۔

فرائڈ نے جنسی خواہش کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کی ہمہ گیری سے انکار نہیں۔ لیکن ہماری زندگی میں اس کا نمبر دوسرا ہے بچہ پیدا ہوتے ہی کھانے کو مانگتا ہے۔ اگر جنسی بھوک سے لاشعور میں ایسے اوہام بس جاتے ہیں جو قوائے ذہنی کی نشو و نما نہیں ہونے دیتے تو ناداری کے ہاتھوں احساس کمتری پیدا ہوتا ہے اور لطیف جذبات مٹ جاتے ہیں۔ اقبال کی مالی حالت معمولی تھی۔ جتنا ذہن تھا اس سے کہیں زیادہ حساس تھا۔ ناسازگار حالات کے بدلنے کی ہر کوشش میں ناکام رہا۔ پروفیسری چھوڑ کر بیرسٹری اختیار کی تھی لیکن حالت بدتر ہوگئی ولایت کے قیام نے اس احساس کو اور تیز کر دیا، جدھر نظر اٹھا کر دیکھتا، سیم و زر کی چمک نگاہوں کو خیرہ کئے دیتی تھی اپنی حالت پر نگاہ ڈالتا ڈھاک کے وہی تین پات، حکومت انگریز کے ہاتھ میں تھی تو دولت کے کے تمام ذرائع پر ہندو قابض تھا۔ اپنی بدحالی سے شکستہ خاطر تو تھا ہی قوم کی ناگفتہ بہ حالت دیکھ کر پھوٹ بہا۔ حمایت اسلام کا سالانہ اجلاس ہوا وہاں چندے کی سب سے بڑی مد یتیم تھے اقبالؔ نے "نالہ یتیم" کے نام سے ایک نظم پڑھی، اہل ثروت نے دل کھول کر چندہ دیا۔ حاضرین نے واہ واہ کے شور سے آسمان سر پہ اٹھا لیا۔ لیکن شاعر کے دل کو کسی نے ٹٹول کر نہ دیکھا۔ یہ نوحہ اس کی ذاتی مصیبتوں کی روداد تھی۔

آشنائے من زمن بیگانہ رفت ‏ ‏ ‏ از خمستانم تہی پیمانہ رفت
کم نظر بے تابی جانم نہ دید ‏ ‏ ‏ آشکارا دیدہ پنہانم نہ دید
لالہ و گل از نوایم بے نصیب ‏ ‏ ‏ طائرم در گلستانِ خود غریب

انجمن کا اجلاس ہر سال ہوتا ہے۔ اگلے سال پھر اقبال کو دعوتِ شرکت دی گئی۔ شاعر نے فریادِ امت پڑھ کر سنائی۔ نظم کیا تھی دربارِ رسالت میں ستم زدہ امت کا دکھڑا تھا، بے رخی کا گلہ تھا، کوتاہیوں کا اقرار تھا۔ غفلت پر ندامت تھی، توبہ استغفار کا ورد تھا، التجا اور استدعا تھی۔ مگر حیف دعا قبول نہ ہوئی، منزلِ مقصود دور تر اور طائرِ مراد وحشی تر ہوتا گیا۔

لاہور کے در و دیوار اس معرکتہ الآرا نظم سے گونج اٹھے جسے شکوہ کہتے ہیں اور یہ نظم اس میں شک نہیں۔ محض اقبال کی ذاتی نارسائیوں اور ناکامیوں کے احساس سے وجود میں آئی۔ کہتے ہیں بے سرو سامانی نظریۂ اشتمالیت کی سب سے بڑی منادی ہے، جہاں بھوک اور ناداری ہے۔ عوام کو روٹی ملتی ہے۔ نہ کپڑا معیارِ زندگی پست تر ہوتا جا رہا ہے، وہاں زمین اس بیج کے لئے خود بخود تیار ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ وہ زمانہ تھا جب اشتمالیت کا عروج تھا۔ روس کے اٹھارہ کروڑ انسانوں کی دنیا بدل گئی تھی۔ امیر و غریب گدا اور بادشاہ کی تفریق مٹ گئی تھی۔ اقبال نے مثالی حکومت کا ذہنی خاکہ تیار کیا تھا۔ اس ٹھوس نمونہ آنکھوں کے سامنے تھا۔ چنانچہ جاوید نامہ میں ملتِ روسیہ سے خطاب کرتے ہوئے ان کی کوششوں کو یوں سراہتا ہے۔

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی ‏ ‏ ‏ دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں ‏ ‏ ‏ قیصریت را شکستی استخواں
تا برافروزی چراغے در ضمیر ‏ ‏ ‏ عبرتے از سرگذشتِ ما بگیر
پائے خود محکم گذار اندر نبرد ‏ ‏ ‏ گرد ایں لات و ہبل دیگر مگرد

گو ذہنی طور پر اقبال کمیونزم کے پروگرام سے مطمئن تھا لیکن لادینی کا کانٹا دل میں کھٹکتا تھا۔ اسکے خیال میں حکومت اور مذہب کا چولی دامن کا ساتھ ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ ‏ ‏ ‏ لا سلاطین ، لا کلیسا ، لا الٰہ
نکتۂ می گویم از مردانِ حال ‏ ‏ ‏ امتاں را لا جلال ، الا جمال

ہر دو تقدیر جہاں کاف و نون | حرکت از لا زاید از الا سکون
در جہاں آغاز کار از حرف لاست | ایں نخستیں منزل مرد خداست

چونکہ اقبالؔ کے خیال میں صرف یہی نظام اہل مشرق کی نجات کا کفیل ہے اس لئے وہ روس کی لادینی کی جس سے مذہب پرست عوام کو نفرت ہے یوں توجیہہ کرتا ہے "اہل مشرق تم روس کی لادینی سے دل برداشتہ مت ہو۔ بعض اوقات لوگ جوش کردار میں واجبی حدود سے گزر جاتے ہیں، اہل روس بھی یہی غلطی کر بیٹھے ہیں جلد ہی انھیں اس غلطی کا احساس ہوگا اور جب پھر مذہب کی طرف رجوع کریں گے تو سوا اسلام کے اور کوئی دوسرا مذہب انھیں لُبھا نہیں سکے گا۔ چنانچہ کہتا ہے۔

آیدش روزے کہ از زور جنوں | خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقام لا نیاساید حیات | سوئے الا می خرامد کائنات
لا و الا ساز و برگ امتاں | نفی بے اثبات مرگ امتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل | تا نگردد لا سوے الا دلیل
ہر کہ اندر دست او شمشیر لاست | جملہ موجودات را فرماں رواست

اقبالؔ مفکرین عالم کو جس اسلام کی طرف بلاتا ہے یقیناً وہ ملا کا اسلام نہیں جس میں نماز روزہ، زکوٰۃ اور حج تو ہیں لیکن روح اسلام ناپید ہے۔

رگوں میں وہ لہو باقی نہیں ہے | وہ دل وہ آرزو باقی نہیں ہے
نماز و روزہ و قربانی و حج | یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

چونکہ اشتمالیت نہایت سرعت سے پھیل رہی تھی اور انسانیت دشمن جماعتیں اور ان کے کارکن پریشان ہو رہے تھے اس لئے ارمغان حجاز میں ابلیس کی ایک مجلسِ شوریٰ کے مذاکرات کو اقبالؔ نے یوں بیان کیا ہے۔ ابلیس کہتا ہے:۔

یہ عناصر کا پرانا کھیل یہ دنیائے دوں | ساکنانِ عرش اعظم کی تمناؤں کا خوں
اس کی بربادی پہ آج آمادہ ہے وہ کارساز | جس نے اس کا نام رکھا تھا جہانِ کاف و نوں
میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب | میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا | میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند — کون کر سکتا ہے اس شاخِ کہن کو سرنگوں

یہ سن کر ابلیس کا ایک مشیر، کمیونزم کی روز افزوں ترقی سے پریشان ہو کر کہتا ہے کہ "فرنگی جمہوریت نے ملوکیت کے اوصاف اپنائے ہیں اور آزادیٔ جمہوریت کا خواب پریشان ہو کر رہ گیا ہے، لیکن کارل مارکس کی شرارت کا انسداد کیسے ہوگا۔ اگر یہی حالت رہی تو دنیا سرمایہ داری کا طوق گردن سے اتار پھینکے گی اور ہماری کوششیں رائیگاں جائیں گی۔

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب — ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب

وہ کلیم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب — نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد — توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

اسی مجلس میں ایک اور مشیر کہتا ہے:۔

گرچہ ہیں تیرے مرید، افرنگ کے ساحر تمام — اب مجھے اس کی فراست پر نہیں ہے اعتبار

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بروز — ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار

زاغ دشتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرخ — کتنی سرعت سے بدلتی ہے مزاجِ روزگار

فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج — کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار

کارل مارکس کو اقبال اس محیر العقول نظریہ کی بنا پر "کلیم بے تجلی" اور "مسیح بے صلیب" کہہ کر مخاطب کرتا ہے۔ اور "سرمایہ" کو آسمانی کتابوں کا ہم پلہ سمجھتا ہے۔ حق یہ ہے کہ کارل مارکس اپنے حیرت انگیز نظریے کی وجہ سے اس سے بھی بلند مقام کا حقدار ہے۔ اور مشرق کے اس "مفکر اعظم" نے جس عزت سے اُسے یاد کیا ہے وہ اقبال جیسے قدر شناس سے بعید نہیں تھا اقبال کے نظریے اور روس کی کمیونزم میں صرف یہ حق ہے کہ وہ مذہبی اقتدار کا قائل ہے اور روس میں مذہبی تبلیغ کی اجازت نہیں لیکن جیسا ہم کہہ آئے ہیں جس مذہب کی اجازت نہیں اس سے مراد ظاہری رسوم ہیں اور رسوم کی ضرورت نہ یہاں ہے نہ وہاں، مذہب کی حقیقی روح وہ متاعِ گراں بہا ہے جس کی وہاں ضرورت ہے تو یہاں بھی۔ ابلیس اسلام کی اس روح سے لرزاں ہے اور اسی سے مسلمان کو بے خبر رکھنا چاہتا ہے ورنہ رسومِ اسلام پہ تو کم و بیش ہر جگہ عمل ہو رہا ہے۔

عہدِ حاضر کے تقاضوں سے ہے لیکن یہ خوف — نہ ہو جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں

الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر — حافظ ناموس زن، مرد آزما مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لئے — نے کوئی فغفور و خاقاں نہ فقیر رہ نشیں

ان دنوں برصغیر میں انگریز کا طوطی بول رہا تھا جس سے اقبالؔ نہ صرف اس لئے بیزار تھا کہ مسلمانانِ ہند کی اقتصادی بدحالی کی ذمہ داری براہ راست اس پر تھی بلکہ اس لئے بھی کہ گذشتہ دو صدی سے مسلم حکومتیں اس کی زد میں تھیں اور ایک ایک کر کے مٹتی جا رہی تھیں، ہندوستان کے علاوہ ایران، افغانستان، عراق، عرب، مصر اور فلسطین سبھی کے ثقافت کا سرچشمہ ایک تھا اس لئے اسے فرنگستان سے حد درجہ نفرت ہے اور اس کی تہذیب کو انسانیت کی اقدار اعلیٰ کے لئے زہر ہلاہل سے کم نہیں سمجھتا۔ چنانچہ زبور عجم میں کہتا ہے:۔

فریاد ز افرنگ و دلآویزی افرنگ — فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ — معمار حرم باز بہ تعمیر حرم خیز
از خواب گراں خواب گراں خواب گراں خیز

اقبالؔ قدرت سے اس لئے برہم ہے کہ جب مال و دولت کے لاانتہا خزانے اسکی تحویل میں ہیں تو کیوں مرد خردمن کو "برگ گیاہ" سے نہیں نوازتی۔ پھر سوٗ اتفاق سے حکومت اسی قوم کے ہاتھ میں دیدی ہے جو خست اور دون طبعی میں اپنا نظیر نہیں رکھتی۔ اس پر بس نہیں بلکہ اقتصادی ناسازگاری نے اقبالؔ کو اتنا بیزار کر دیا تھا کہ سرمایہ داری کی کوئی صورت اسے گوارا نہیں تھی۔ چنانچہ ساقی نامہ میں ایک نئے دور کی نوید دیتے ہوئے کہتا ہے۔

زمانے کے انداز بدلے گئے — نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش راز فرنگ — کہ حیرت میں ہے شیشہ باز فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے — زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

غلامی کی بدترین قسم ذہنی غلامی ہے جس کی گرفت روز بروز سخت ہوتی جا رہی ہے ایشیا کی اقتصادی حالت ایسی ناگفتہ بہ ہے کہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ کس ڈھٹائی سے زندگی کو فریب دئے جا رہا ہے۔ ان کی کمائی کا معتد بہ حصہ تو زمیندار لے جاتا ہے جو بچتا ہے وہ پیروں کی نذر ہو جاتا ہے چنانچہ اقبالؔ کہتا ہے:۔

ہم کو تو میسّر نہیں مٹی کا دیا بھی | گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن
شہری ہو دیہاتی ہو مسلمان ہے سادہ | مانند بتاں پجتے ہیں کعبے کے برہمن
نذرانہ نہیں سود ہے پیران حرم کا | ہر خرقۂ سالوس کے اندر ہے مہاجن
میراث میں آئی ہے انھیں مسند ارشاد | زاغوں کے تصرف میں عقابوں کا نشیمن

روس کے اٹھارہ کروڑ انسان لینن کی رہنمائی میں رہزن سرمایہ داروں کے ہاتھ سے نجات پا چکے تھے۔ یہ تبدیلی اس عظیم الشان انقلاب کا پیش خیمہ تھی جس کی حمایت کے فرائض اقبال تیس سال تک سر انجام دیتا رہا۔ اس تبدیلی کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے اقبال ایک ایسا مکمل انقلاب چاہتا تھا کہ سرمایہ دارانہ نظام کی اینٹ سے اینٹ بج جائے کیونکہ مظلوم انسانیت میں مزید برداشت کی تاب نہیں رہی تھی۔

خواجہ از خون رگ مزدور سازد لعل ناب | از جفائے دہ خدایاں، کشتِ دہقانان خراب

انقلاب اے انقلاب

شیخ شہر از رشتہ، تسبیح صد مومن بدام | کافراں سادہ دل را برہمن زنار تاب

انقلاب اے انقلاب

اے مسلمانان فغاں از فتنہ ہائے علم و فن | اہرمن اندر جہاں ارزاں و یزداں دیریاب

انقلاب اے انقلاب

دنیا میں جو انقلاب بھی آیا مار دھاڑ اور قتل و غارت کے بغیر کامیاب نہ ہو سکا۔ روس کا انقلاب لینن کی کوششوں کا مرہون ہے۔ جو صلح و آشتی سے دنیا میں انقلاب لانا چاہتا تھا۔ چنانچہ جب تک زندہ رہا اس کی کوششیں امن پسندانہ انقلاب پر مرکوز رہیں۔ مگر روسی انقلابیوں میں ایک جماعت ایسی بھی تھی جو جبر و تشدد کی قائل تھی۔ تاکہ انسانیت سرمایہ داری کے مظالم سے جلد تر نجات پا سکے اقبال بھی اسی تشدد پسند انقلابی جماعت کا فرد ہے۔ چنانچہ دربار خداوندی سے فرشتوں کے نام جو فرمان صادر ہوتا ہے وہ بعینہٖ اسی گروہ کے پروگرام کی نقل ہے ؎

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو | کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے | کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی   اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

ضرب کلیم ۳۶ء میں چھپی، یہ وہ زمانہ تھا کہ صحت جواب دے چکی تھی۔ اقتصادی پریشانیوں نے جذبات میں برہمی پیدا کر دی تھی اور جسمانی عوارض نے اس تلخی کو دوآتشہ بنا دیا تھا۔ علاوہ ازیں نطشے کی شخصیت اور اس کی تحریرات بالخصوص "ماورائے خیر و شر" سے غیر شعوری طور پر بہت متاثر تھا۔ چنانچہ اس نے ضرب کلیم میں تہذیب حاضر کی ہر قدر کے ساتھ وہی سلوک روا رکھا جو نطشے نے "ماورائے خیر و شر" میں فرنگی متاع فکر و نظر کے ساتھ روا رکھا تھا۔ اور اقبال کی برہمی ایک ترشروئی میں تبدیل ہو گئی تھی جو زیادہ انتقام کی خواہاں تھی اور اقبال کی اس ترشروئی کا سرچشمہ وہ مایوسیاں اور کامیابیاں تھیں جنھوں نے اس سے نہ صرف کارل مارکس کے نظریہ کی تائید کرائی بلکہ اشتمالیت کے اس کیمپ میں لا کھڑا کیا جو دولت کی مساوی تقسیم میں تشدد کا قائل ہے۔

محمد عبدالقیوم خاں باقی

مطالعہ اقبال غلط زاویۂ نگاہ سے

مجنوں نے اپنی کتاب میں ابتداءً اقبال کی عظمت کا بڑے شاندار الفاظ میں تعارف کیا ہے لیکن اسی کے ساتھ بعض اعتراضات بھی کئے ہیں ۔ اعترافات یہ ہیں :۔

۱۔ اردو شاعری میں اقبال پہلی ہستی ہیں جن کو صحیح معنوں میں مفکر کہا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی شاعری کی بنیاد ایک خاص نظام فکر پر قائم ہے ۔ ان کے خیالات میں ترتیب و تسلسل استدلال اور نتیجہ نظر آتا ہے، اور ان کے اسلوب میں بھی ایک ربط و ضبط ہے ۔"

۲۔ ...... اقبال ان لوگوں میں نہیں جو سوچ سوچ کر رہ جائیں یا سمجھ سمجھ کر چھپائیں اور نہ وہ زندگی کے آلام و صعوبات سے بچنے کے لئے کوئی سستی قسم کا تشکا بناتے ہیں ان کی نگاہیں زندگی پر گہری پڑتی ہیں اور وہ نہایت واضح اور حقیقی نتائج پر پہنچتے ہیں ۔ جن کو انھوں نے باضابطہ مرتب کر کے مستقل پیغام کی صورت میں ہم کو دیا ۔

اعتراضات یہ ہیں :۔

۱ ۔ اقبال میں مادرائیت ہے (جو تصوف کی طرح کا فلسفہ ہے)

۲ ۔ فراریت گریز اور رجعت ہے ۔

۳ ۔ خطرناک "حجازیت" کی تبلیغ پائی جاتی ہے ۔

استدلال یہ ہے کہ :۔

۱۔ اقبال جس تصور کو بھی لے کر اٹھتے ہیں وہ اول اول نہایت بلند و سیع اور تمام دنیائے انسانیت پر محیط معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن بہت جلد اس وسعت و بلندی سے اس قدر سراسیمہ ہو جاتے ہیں کہ اپنی فکر و نظر کا دائرہ نہایت تنگ اور اپنے سعی و عمل کو بہت پست کر دیتے ہیں ۔ سوچنے کی بات ہے کہ جس عشق کو انسان کا خمیر بنایا گیا ہے وہ محض کسی مرد مومن کا اجارہ کیوں کر ہو سکتا ہے

اور جو عشق ایک کائناتی حقیقت ہے اس کو پیر حجاز یا کسی دوسرے عنوان کے قومی یا ملی پیغام کا
سنگ بنیاد بنا نا کہاں کی دانائی ہے۔

۲۔ اقبال کی تنگ نظری اور غلط میلانات کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں وہاں ایک سبب
شاید یہ بھی ہو کہ وہ اتنی بڑی شخصیت کے باوجود ٹھیٹھ پنجابی تھے۔ پنجابی فطرتاً صوبائی فرق و
امتیاز کا دل سے معترف اور قائل ہوتا ہے۔

۳۔ کبھی کبھی واقعی ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا اور سستے قسم
کی ملیت اور اسلاف پرستی۔ اس لئے کہ دونوں عنوان کے عناصر اقبال کے یہاں مخلوط اور
گڈمڈ ملتے ہیں جس سے ہم کو اکثر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اقبال کے لئے ان کے افکار و خیالات
صاف اور سلجھے ہوئے نہیں تھے"

۴۔ اقبال کا وہ میلان جو حجازیت کے نام سے مشہور ہے ان کی ماضی پرستی اور رجعت پسندی
کا نتیجہ ہے۔

۵۔ اقبال اپنے تخیل کو سیدھے راستہ پر قائم نہ رکھ سکے اور ان کی انانیت میں بہت سے غلط تصورات
داخل ہو گئے۔

۶۔ اقبال کی ماورائیت جو تصوف کی قسم کا فلسفہ ہے اس کی وجہ سے ان کی آفاقیت اور لاوطنیت
لامکانیت ہو کر رہ گئی ہے۔

۷۔ اقبال کے دل میں ہماری دنیائے آب و گل کے لئے نہ کوئی محبت تھی نہ کوئی جذبۂ احترام۔
اس دنیا کے امتحانات میں پورا اترنے سے پہلے ماورائے ماہ و انجم میں پہنچ جانا ایک قسم کی
فراریت ہے جو اقبال جیسے صاحب فکر و عمل شاعر کے لئے زیبا نہیں۔

۸۔ اقبال کی آفاقیت اور لاوطنیت نے ایک دوسرا ناگوار عنوان اختیار کر لیا یعنی وہ قوم پرستی اور
وطنیت کے دائرے سے نکل کر مذہب و ملت کے تنگ دائرے میں پھنس گئے۔

۹۔ اعلیٰ انسان کو مرد مومن کہنا ایسی بات ہے جو اقبال کے شعور و فکر میں ایک نفسیاتی گرہ ہو کر
رہ گئی ہے۔

۱۰۔ آخری دور میں اقبال کی شاعری میں ایک ایسا میلان پیدا ہو گیا جو حجازیت سے بھی زیادہ

خطرناک ہے اور جس کو ہم عقابیت کہتے ہیں ۔ یہ ایک قسم کی فاشیت ہے ۔

۱۱۔ اقبال کی شاعری میں ہم کو بہت سی کمیاں اور ایک سے ایک زیادہ اور غلط اور مایوس کن موڑ نظر آتے ہیں۔

یہ وہ غلط راہیں ہیں جن پر اقبال اپنے رجعتی میلان کی طرف جا پڑے " وہ اپنے تخیل کی تاب نہ لا سکے اور بہت جلد اس سے منہ موڑ کر بھاگے ۔ مجنوں کے تبصرے کی یہ دونوں تصویریں اس وقت ہمارے سامنے ہیں مگر :

آخیر میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ ؛۔

" اقبال کے متعلق میرے خیالات اس قدر باہم متضاد اور مخلوط رہے ہیں کہ ان کو ترتیب دیکر پیش کرنا آسان کام نہ تھا "

" اقبال کا کلام اور ان کا پیغام ایک صالح اور صحیح فکری صلاحیت رکھنے والے ذہن کو الجھن میں ڈال دیتا ہے اور وہ قطعی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اقبال کو ترقی پسند کہا جائے یا قدامت پرست "

ان اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے ہم بطور مقدمہ دو امور کا ذکر کریں گے ۔

۱۔ بلند پایہ حکیمانہ شاعری کی تنقید کا داخلی اقتضا کیا ہوتا ہے ۔

۲۔ ترقی پسندی کے رجحان سے نقاد ادب کو صحیح تنقید کرنے میں کیا دشواریاں پیش آتی ہیں ؟

داخلی شاعری کی تنقید :۔

داخلی شاعری شاعر کے عقائد، مشاہدات ذاتی اور شخصی تجربات کی آزاد ترجمان ہوتی ہے ۔ اسکے اسلوب اظہار میں موسیقیت اور ترنم ہوتا ہے ۔ تاکہ حسن و اثر میں اضافہ ہو ۔

۱۔ حکیمانہ شاعری پیش کرنے والے شاعر کے متعلق یہ نہ بھولنا چاہئے کہ وہ پہلے شاعر ہے اور دنیا میں کوئی داخلی شاعر ایسا نہیں جس میں ہم آہنگی کے باوجود کچھ (DEP RESSION) ...... نہ ہو ۔ مصنف نے جمالیات پر بھی کچھ کام کیا ہے اور وہ جانتے ہیں کہ آرٹ میں حسن اسی سے پیدا ہوتا ہے کہ دو متضاد کیفیتوں میں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی پیدا کی جائے ۔

غالب کہتا ہے ؛۔

سادگی و پرکاری بیخودی و ہوشیاری ۔۔۔ حسن کو تغافل میں جرأت آزما پایا

۲۔ حکیمانہ اور داخلی شاعری پر نری منطقیت سے جراحی کا عمل نہیں کرنا چاہئے۔ اس کا حسن ایک ناقابل تجزیہ کل کا ایک لطیف مرکب ہوتا ہے اس کی منطق جداگانہ ہوتی ہے۔ (DRICLE) سچ کہتا ہے (کسی آرٹ کے عمل کو نقائص کے اعتبار سے کبھی نہ جانچا جائے)

۳۔ ایک بلند فکر اور بلند آہنگ شاعر کے پیغمبرانہ نغموں کی فضا میں وہی نقاد آسکتا ہے جو خود بھی بلند فکر ہو بلندی پر کھڑے ہو کر پستیوں کو رفعتوں کا حریف بنا دینا کوئی صحیح طریقہ تنقید نہ ہوگا۔

۴۔ کسی رجحان سے قبل (PRE – OCCUPATION) یا کسی پہلے سے معین کئے ہوئے کھٹنوں پر داخلی شاعری کو سمجھنے سے بات الٹی ہو جاتی ہے۔ نقاد یہ سمجھنے لگتا ہے کہ شاعر اسکے نقطۂ نظر کے تابع ہے حالانکہ شاعر آزاد ہے۔ نقطۂ نظر کا اختلاف داخلی شاعری میں چنداں اہم نہیں اور اس سے شاعری کے حسن وعظمت میں کوئی کمی باقی نہیں ہوتی۔ داخلی شاعری کے متعلق یہ نہیں پوچھا جاسکتا کہ شاعر ایسا کیوں سوچتا ہے بلکہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ ایسا کس طرح سوچتا ہے! صحیح تنقید وہ ہے کہ حتی الامکان نقاد شاعر کا زاویۂ نگاہ صحیح طور پر معلوم کرے اور اسے اس کے مقام سے دیکھے۔

۵۔ پیغام کی شاعری اور حکیمانہ شاعری میں ایک ہلکی سی مقصدیت اور ارادیت بھی ہوتی ہے لیکن ایسی جسے کانٹ کے مشہور الفاظ میں (PURPOSE WITHOWT PURPOSE) کہا جاسکتا ہے اسے صرف (PURPOSIVE) سمجھ کر منطق بگھارنا اس کے حسن آزاد کو تباہ کر دینا ہے۔

ترقی پسند تنقید کا اسلوب اور اس کے عواقب:-

۱۔ ترقی پسند نقاد شاعری کو کاملاً مقصدیت کا تابع سمجھتے ہیں۔

۲۔ وہ شاعری کو ایسی تحریکات سے وابستہ کر دیتے ہیں جو ہنوز متنازع فیہ ہیں اور شاعری بجائے آرٹ کے ایک محاکمہ ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ بہ یک وقت دو ذمہ داریاں اپنے سر لیتے ہیں۔ ایک تحریکات کو جائز ثابت کرنا دوسرے ان کو شاعری میں لازماً شریک کرنے کی تلقین کرنا حالانکہ شاعری میں احساس حیات ارادتاً کم اور خود بخود زیادہ پیدا ہوتا ہے۔

۳۔ اپنی تنڈمزاجی اور منطقیت کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف ان کی نیت میں خلوص جذبات میں جوش اور استدلال میں سمت ضرور ہے لیکن دل یہ نہیں قبول کرتا کہ وہ آرٹ اور

شاعری کا آزاد اصولی ذوق بھی رکھتے ہیں ، وہ حسن اور لطافتوں کو روندتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور اپنے مقصد کے لئے ہیٹ دھرم نظر آتے ہیں ۔

۴۔ وہ بیسیوں قسم کی اصطلاحیں بدیسی اور پردیسی استعمال کرتے ہیں ۔ مثلاً عاشقیت، اشتراکیت پرولتاریہ بورژوا سرمایہ دارانہ نظام جنسی تحریک اشاریت وغیرہ اور ان سے ہر قسم کا استدلال کرتے ہیں لیکن فن تنقید کی اصطلاحوں کا استعمال روا نہیں رکھتے ۔

۵۔ اسی کے ساتھ وہ محدود اصطلاح کو وسیع معنیٰ پہنانے اور وسیع مفہوم رکھنے والی اصطلاحوں کو محدود معنیٰ پہنانے میں بہت چابک دست واقع ہوئے ہیں ۔ مثلاً کوئی کہے کہ آرٹ کا مقصد حسن آفرینی اور بے غرض مسرت ہے تو کہا جائے گا کہ حسن اور مسرت افیونی نشہ ہیں ۔ ہر چند ارسطو سے لے کر کروچے تک ہر ادیب اور آرٹ کے نقاد و مفکر نے اس کی تائید کی ہے لیکن چونکہ کارل مارکس اینگلس لینن اور اسٹالین نے اس کی تردید کر دی ہے، اس لئے ہر شاعر ادیب آرٹسٹ کا قول مسترد کیا جاتا ہے اور سیاست، معاشیات اور تاریخ کے مفکرین کا ادعا ادب کے لئے بھی مستند گردانا جاتا ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ ادب زندگی ہے ! انھوں نے ادب برائے ادب کہہ دیا اور سمجھ گئے کہ ادب اور آرٹ کی جملہ حسین کوششوں پر پانی پھیر دیا گیا ہے ۔ "ادب برائے حیات" کہہ دیا اور یہ کہہ کر ہر معمولی شاعر یا متشاعر کی چند طنزیات کو اعلیٰ ادب کی سند عطا کر دی گئی ۔

۶۔ نقادوں نے اپنی متلون طرز تنقید سے یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ مذہب، اخلاق، ماضی اور اسلاف کی طرف مڑ کر دیکھنا بھی گناہ سمجھتے ہیں ۔ سکون، مسرت اور فطری خوشی کا اظہار ان کے نزدیک گمراہی محض ہے ۔ خدا کا نام ان کے نزدیک محدود ہے ۔ جمہور، زندگی آزادی اور انسان کا نام لامحدود !!

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں قوس قزح کا نظارہ گناہ ہے اور گندگیوں پر خارفرسائی کے تحت ثواب ہے گویا ادب خارجی ضروریات کی تکمیل کا نام ہے ۔ داخلی اقتضا کا نہیں ۔ انکی تنقید دریدہ دہنی کا ایک مظاہرہ ہوتی ہے وہ اس قسم کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں، پامال، فرسودہ، گندگی عفونت، ناسور، غلط، مہلک، خطرناک، تباہ کن ، انسانیت سوز، گمراہ کن، خوشامدی، افیونی، سڑاند وغیرہ ۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ ان الفاظ کے استعمال سے سنجیدہ تنقید کا لب و لہجہ کتنا گر جاتا ہے ۔ کیا اس مفہوم کو اس غم و غصہ

کے ساتھ شایستہ طریقے سے ادا نہیں کیا جاسکتا؟ اب آئیے مصنف کے اعتراضات کی طرف رجوع ہوں۔ مصنف کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں ماورائیت ہے۔ انھوں نے مثالیں نہیں دی ہیں۔ البتہ اعتراضات کی نوعیت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ماورائیت سے ان کی مراد چار امور ہیں۔

(۱) ماہ و انجم، جہان دیگر کا تصور اور اس کی طرف پرواز کی تلقین۔

(۲) مذہب، خدا، پیغمبر، اولیاء، اور مجاہدین کا ذکر قرآن اور احادیث اور حکمائے اسلام کے اقوال کی روشنی میں زندگی کی شرح،

(۳) اخلاقی اصوفیانہ تصورات کی تعبیر۔

(۴) حجازیت کی تعلیم جو ایک طرح کی فراریت ہے۔

مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ معترض نے اقبال کی ماورائیت کو صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ اور اگر وہ میاتھیو آرنلڈ کی نقل کر رہے ہیں جس نے شیلی کی شاعری کو (BEATING ITS WING IN THE AIR) کہا ہے تو یہ کوئی معقول بات نہیں۔

(۱) اصولاً اقبال کی ماورائیت کی چار صفات قرار دی جاسکتی ہیں۔

(۱) ایک سفر مسلسل ہے جو دنیائے آب و گل سے منزل کبریا تک چلا گیا ہے۔

(۲) اس سفر کی کئی منزلیں ہیں جن میں کچھ فلسفے کی قوت سے محسوس کی گئی ہیں اور کچھ شاعری کی مدد سے۔

سب سے پہلی شاعرانہ قوت تخیل ہے جو داخلی اور بلند شاعری کے لئے لازم ہے۔ دنیا کا عظیم ترین شاعر تخیل کی تعمیری قوت کا ذکر اس طرح کرتا ہے۔

THE POETS LIFE IN A FINE FRENZY ROLLING
BOTH GLANCE FROM HEAVEN TO EARTH
AND AS IMAGINATION BODIES FORTH
THE FORMS OF THINGS UN KNOWN THE POET.S PEN
TURNS THEM TO SHAPES AND GIVES TO AIRY NOTHING
A LOCAL HABITATATION AND NOME -

یہی بات خود اقبالؔ بھی کہتے ہیں :۔

می شود پردہ چشم پر کاہے گاہے   دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے

(۳) آرٹ نام ہے تخیل اور جذبے کے مناسب امتزاج کا ۔ اقبالؔ نے تخیل کے ساتھ ساتھ جن عشق جذبات اور احساسات سے کام لیا ہے وہ کئی ہیں ۔ مثلاً (۱) ذوق جستجو (۲) سوز و ساز (۳) یقین (۴) عمل (۵) علم و عرفاں (۶) فقر (۷) سادگی (۸) بلند حوصلگی وغیرہ ۔

ہیگل نے اعلیٰ آرٹ کی تعریف میں لکھا تھا کہ "شاعری وہ مجسمہ ہے جس کے پاؤں زمین پر ہوتے ہیں اور سر فضائے آسمان میں بلند ہو کر ربانی تجلیوں کو منعکس کرتا ہے ۔" اقبالؔ کی شاعری کا پیکر اسی قسم کا ہے ۔ انھوں نے اپنی ماورائیت کو ایک مکمل شریعت حیات (CODE OF LIFE) بنا کر پیش کیا ۔ جس میں جامع طریقہ پر چار امور کی تلقین کی ۔

(۱) یقین پیدا کرنا !

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا   تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا

آدم بہ میرد از بے یقینی

(۲) عمل اور جہاد حیات :۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی   یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے !

(۳) خودی کی ترقی ۔

(۴) عشق یعنی کشش و جذب اور حیات سے حقیقی ربط ۔

اقبالؔ نے انسانی زندگی کی منزل کے متعلق کہا ہے " منزل ما کبریاست " زندگی کا مقصد ان کے نزدیک ارتقائے مسلسل کے تحت انسان کامل کی تعمیر ہے ۔ علم اس کا آغاز اور عشق اس کی انتہا ۔

یورپ نے عقل و علم کو ترقی دی لیکن عشق سے محروم رہا ۔ انسان کامل میں علم و عشق دونوں کی حدیں ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں اور ان کو ملانے والی کڑی خودی ہے ۔

اگر خودی کے تین اجزا سمجھ لئے جائیں تو اقبالؔ کی ماورائیت کا زندگی سے ربط خوبی کے ساتھ واضح ہو جاتا ہے ـــــ یہ تین امور یہ ہیں :۔

(۱) نیابت الٰہی کا تصور۔
(۲) ضبط نفس۔
(۳) تسخیر کائنات کا عملی احساس جس میں عبادت، جہاد، سائنس کی ترقی، علم و عرفاں، سیاست تمدن، معاشرت، عشق سب شامل ہیں۔
(۴) ماورائیت کو خالص تصوریت سے بچانے کے لئے اقبالؔ دو قسم کا ٹھوس مواد داخل کرتا ہے۔
(۱) تاریخ کا انقلابی تجربہ جس نے انسان کامل سے استفادہ کیا اور انسان کامل کی تعمیر کی پوری راہیں سمجھادیں اور جسے اسلام کہتے ہیں۔
(۲) اپنا وجدان اور احساس جو مفکرین اور مجاہدین عالم کے عملی تجربوں اعلیٰ تصورات اور تجربات سے مربوط ہے۔
کہتے ہیں:۔

خرد افزود مرا درس حکیمانِ فرنگ ۔۔۔ سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

علم، خودی، اور عشق کے امتزاج سے انھوں نے زندگی کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے اور جو ان کی ماورائیت کی حقیقی صورت ہے۔ دو مصرعوں میں یوں ظاہر کیا ہے۔

زندگی در صدفِ خویش گہر ساختن است ۔۔۔ عشق زیں گنبدِ در بستہ بروں تاختن است

گویا انھوں نے زندگی کی گہرائی اور بلندی دونوں کو ملا کر ماورائیت کا ڈھانچہ تیار کیا ہے اور یہ ورڈسورتھ کے مشہور دو اصولوں سے ملتا جلتا ہے۔ مگر اس سے عمیق تر ہے۔
ماورائیت کے خلاء کو زندگی کے عمیق حقائق سے پُر کرانے کے بعد اس سے نری پرواز یا خلاء سے تمیز کرنے کے لئے اقبالؔ کے مردِ مومن پر بھی غور کیا جا سکتا ہے۔
مردِ مومن۔ ایک اصطلاح ہے۔ ایک نصب العین ہے ایک کردار ہے جو ارتقائے حیات کے سلسلہ میں انسان کامل بن جاتا ہے جس کی پہلی حرکت انقلاب شعور ہے اور یہ علم خودی عرفاں اور عشق کی منزلیں طے کرتا ہوا اس منزل جنوں پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ کہہ سکتا ہے۔

یوں چپ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا ۔۔۔ یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

مردِ مومن کی صفات انسانی بھی ہیں اور مافوق انسانی بھی، وہ بے نیازی، فقر، ریاضت،

عقلی ترقی، تسلیم و رضا کی منزلوں سے گزر کر روحانی قوتوں کی سرحد میں داخل ہوتا ہے
جہاں تقدیریں نگاہ سے بدل جاتی ہیں اور جہاں خدا بندے سے خود پوچھتا ہے "
" بتا تیری رضا کیا ہے " مرد مومن کوئی مولوی یا ملّا نہیں ہے بلکہ اس کی صفات یہ ہیں :-

جبّاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں

نظر بلند، سخن دلنواز جاں پرسوز — یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لئے

یقین محکم، عمل پیہم محبت فاتح عالم — جہاد زندگی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

رہا یہ امر کہ اقبالؔ نے اسے "مرد مومن" کیوں کہا (اور کسان، مزدور، امام جمہور یہ کیوں نہ کہا) اس کا جواب نہ ہمارے پاس ہے اور نہ اقبالؔ کے پاس۔ معترض نے "مرد مومن" کو صرف مسلمان سمجھ کر یہ اعتراض کیا ہے کہ عشق صرف مسلمان ہی کا اجارہ کیوں ہے ؟ اگر مرد مومن کی مذکورہ بالا حیثیت یعنی "انسان کامل" کے اصطلاحی نام کو سمجھ لیا جائے تو یہ اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے ۔

حجازیت :-

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اقبالؔ کی شاعری میں حجازیت کی تعلیم و تبلیغ ہے۔ یہاں بھی معترض نے وہی غلطی کی ہے اور " حجازیت "کو اسلامی تعلیم کی حد بندی سے تعبیر کیا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اقبالؔ درحقیقت کسی خاص مذہب کے نہیں بلکہ دین فطرت کے قایل ہیں۔ دین اور مذہب کی ان کے نزدیک کیا تعریف ہے انھوں نے اپنے نثری مضامین اور خطوط سے بھی اسے اچھی طرح سمجھایا ہے لیکن اسلام کا حوالہ وہ اس لئے دیتے ہیں کہ انسان کامل کی تعبیر کا ایک تاریخی ثبوت سامنے آجائے ۔

یہ سمجھ میں نہ آسکا کہ حجازیت کو اقبالؔ کے نقطۂ نظر سے محدود کیوں سمجھا جائے ؛ وہ تو خیال، جذبہ، عمل اور احساس کی اسپرٹ سے بحث کرتے ہیں اور حجازیت کی اسپرٹ کو محدود نہیں سمجھتے۔
معترض " دین فطرت " کے ان اصولوں پر ذرا غور فرمائیں ۔

۱۔ ساری کائنات کا ایک نقطۂ آغاز ہے اور مرکز تخلیق ہے ۔
۲۔ ساری انسانیت کی فطرت میں یہ امر داخل ہے کہ وہ مرکز سے وابستہ رہے ۔

۳۔ سارے انسان بلا امتیاز رنگ و مذہب ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔
۴۔ غریبوں، یتیموں، ہمسایوں / بیکسوں کی امداد ہر ذی استطاعت شخص پر فرض ہے۔
۵۔ ساری زمین خدا کی ہے۔ خدا کے مقابلے میں سب فقیر اور مفلس ہیں اور خدا بے نیاز ہے۔
۶۔ انسان کا وطن سارا کرۂ ارض ہے۔
۷۔ زندگی میں مذہب، سیاست، جمہوریت ہے، حریت کے اصول اس وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جبکہ ہر شے کی بنیاد نیک نیتی، تقویٰ، خلوص اور محبت پر قائم ہے۔
۸۔ عورتوں کی آزادی بھی ویسی ہی قابل احترام ہے جیسی مردوں کی فضیلت۔
۹۔ انسان، عالم کائنات کا نائب ہے اور خود بھی تسخیر کائنات کی قوت رکھتا ہے۔
۱۰۔ ہر قوم و عمل میں سادگی، خلوص نیت کے ساتھ تنظیم اور اجتماعیت ضروری ہے۔
۱۱۔ ہر ملک و قوم کے رہبروں نے ہدایت و گمراہی کے راستے کھول کر بتا دیئے ہیں۔ سب قوموں کے مقدس جذبات اور ان کے بزرگوں کی تعلیمات کو برا نہ کہنا چاہئے۔
۱۲۔ انسان کی زندگی کا انجام عمل اور ارادے پر ہے۔
۱۳۔ اللہ کے بندوں کے درمیان مساوات، انصاف اور حریت قائم کرنا چاہئے۔
۱۴۔ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہئے۔
۱۵۔ تزکیۂ نفس اور ریاضت سے انسان کے لطیف احساسات جلا پاتے ہیں۔ وغیرہ

مجھے افسوس ہے کہ معترض حجازیت کو محض مذہب سمجھ کر چیں بہ جبیں ہوتے ہیں۔ لیکن کیا وہ بتا سکتے ہیں کہ ان تعلیمات میں کیا خرابی ہے اور کونسی خطرناک صورت موجود ہے۔ ان میں آفاقیت اور انسانیت کے خلاف کونسی بات ہے؟

اس سلسلے میں "عقابیت" کا ذکر بھی ضروری ہے۔ معترض کا خیال شاید یہ ہو کہ حجازیت کے ذریعے عقابیت کی تعلیم بڑی خطرناک بات ہے۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں فلسفۂ شاہین کی توجیہہ اور تشریح کر دی ہے۔ یہاں اتنا کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح مزدور، انتقام کا خون اپنی آنکھوں میں لئے ہوئے سرمایہ دار پر جھپٹنا چاہتا ہے، جس طرح جنسی تحریک ازالۂ گناہ کے لئے اخلاق کے فرسودہ نظام پر حملہ کرتی ہے، اسی طرح اقبال کا فطرت پرست، آزاد، بے نیاز، بلند پرواز

شاہین غلامانہ ذہنیت رکھنے والے باطل پرست بزدل، حقیقت فراموش اور غلط کار انسان پر جھپٹتا ہے اس کا منشا، پر و بال نوچنا یا خون چوسنا نہیں بلکہ انسان کامل کی تعمیر کے سامنے آنے والی غلط قسم کی مزاحمتوں کا مقابلہ کرنا ہے۔ شاہین اسی اسپرٹ کو ظاہر کرنے کا کنایہ ہے۔

معترض کا مجمل اور آخری اعتراض یہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں رجعت پسندی اور فراریت پائی جاتی ہے۔ رجعت پسندی اس لئے کہ وہ مولانا روم کے عقیدت مند ہیں۔ اسلاف کا ذکر ادب و احترام سے کرتے ہیں، تیرہ سو سال پہلے کی تعلیمات کا اعادہ کرتے ہیں وغیرہ۔ یہ اعتراض اتنا عامیانہ ہے کہ گزشتہ حقائق اور متذکرہ تشریحات کی روشنی میں اس کی کوئی وقعت باقی نہیں رہتی البتہ فراریت کے متعلق ہمیں کچھ کہنا ہے۔

آجکل یہ اصطلاح دو امور کو پیش نظر رکھ کر تراشی گئی ہے۔ ایک یہ جتلانے کے لئے کہ تخیل محض اور تصورات و معروضات کی شاعری جس سے حظ نفس اور حسن پرستی کے پردے میں تعیش، رومانیت اور بیکاری کا پرچار مقصود ہو، جدید ادب نہیں کہلا سکتی۔ دوسرے یہ کہ ادب برائے ادب، والے مصائب حیات سے فرار اختیار کر کے تخیل اور حسن کی دنیا میں پناہ لیتے ہیں۔ چنانچہ حافظ کی مستانہ شاعری غالب کا علوی تخیل ان کے نزدیک فرار اور گریز ہے۔ اس لئے کہ ان میں ایک اچھوتی لطافت موجود ہے۔ جو اس گندی دنیا سے دور ہے۔

اقبال کی شاعری پر فرار و گریز کا الزام بے بنیاد ہے۔ کیونکہ وہ زندگی کی حرکت و عمل سے آغاز کر کے منزل انقلاب سے گزرتے ہوئے منزل کبریا تک پہنچتے ہیں اور اس طویل اور وسیع سفر میں جو ازل و ابد کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے۔ دریا کی سی روانی ہے اور ٹھہراؤ کہیں نہیں ہے۔

ہر انسان فطرتاً پست سے بلند، شر سے خیر، بدامنی سے سکون، خزاں سے بہار، بیماری سے صحت کی طرف جانے کی تمنا رکھتا ہے اور خود بخود کھنچا چلا جاتا ہے۔ اس لئے میاتھیو آرنلڈ نے شاعری کو قوم کی جائے پناہ کہا ہے۔ نطشے نے خوب کہا ہے۔

ART IS WITH US THAT WE MAY NOT PERISH IN TRUTH.

سمجھ میں نہیں آتا کہ دریا کا سمندر سے جا ملنا اور انسان کا فطرتاً بلندی، اچھائی اور سکون کی

طرف کھنچنا فرار و گریز سے کس طرح تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ ورنہ یوں تو ہر فطری حرکت، ہر ٹھہراؤ اور ہر اتصال فراریت بن جائے گا ۔

معلوم نہیں معترض نے اقبالؔ کی ماورائیت کو فرار کیسے کہہ دیا جبکہ اقبال دنیوی امتحان میں پورا اُترنے اور ماورا ماہ و انجم جانے کی تلقین کرتا ہے ۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

بھی کا لفظ بتا رہا ہے کہ ستاروں کے آگے جو "جہاں" ہیں وہ اس جہان آب و گل سے مربوط ہیں ۔

معترض جانتے ہیں کہ اقبالؔ نے انقلاب اور کشمکش حیات کے لئے مزدور، کسان، انقلاب، اشتراکیت ــــ ، آزادی عمل، جہاد جیسے عنوانات پر کیسی بلند پایہ نظمیں لکھی ہیں اور ان تمام نظموں کا ایک عام عنوان یہی ایک ہو سکتا ہے ۔

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم　　　جہاد زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں !

رہا اقبالؔ پر "ٹھیٹ پنجابی" ہونے کا ذاتی اعتراض تو اس سے متعلق میں اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں کہ معترض کے تمام اعتراضات کا جواب اس طرح بھی دیا جا سکتا ہے کہ وہ غیر پنجابی ہے ۔

کریم اللہ پالوی

تصوّراتِ اقبالؔ کا سرسری جائزہ

اقبالؔ کو سمجھنے اور ان کی شاعری پر کچھ لکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے دور قائم کر لئے جائیں اقبالؔ کی شاعری کو اب تک لوگوں نے کئی حصّوں میں منقسم کیا ہے لیکن اگر بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو ان کی شاعری کی صرف دو ہی قسمیں ہو سکتی ہیں۔ ایک ابتدائے عہد شاعری ولایت جانے کے وقت تک اور دوسری واپسی یورپ سے تا دمِ آخر۔

دورِ اوّل کے کلام میں "نالۂ یتیم" "ایک یتیم کا خطاب ہلال سے" "ابرِ گہر بار" کو چھوڑ کر ساری نظمیں "بانگِ درا" میں موجود ہیں اس دور میں اقبالؔ جو کچھ محسوس کرتے سیدھے سادے الفاظ میں نظم کر دیتے ہیں اور قاری کا دماغ اسے بآسانی قبول کر لیتا ہے۔ اس میں محبت کی باتیں ہیں، وطن دوستی کا پیام ہے اور الفت و اتحاد کے اشارے ہیں یا زیادہ صحیح الفاظ میں یوں سمجھئے کہ ان کی شاعری میں چاسر اور کالرج کی شگفتگی، اسپنسر کی سی وسعتِ نظر شیکسپیئر کی سی ہمہ گیری ملٹن کی سی سنجیدگی اور ورڈسورتھ کی سی فطرت پرستی جھلکتی ہے "ترانۂ ہندی" "ہندوستانی بچوں کا گیت" اور "نیا شوالہ" اس دور کی شاہکار نظمیں ہیں جن میں نہ فلسفہ کا رنگ ہے نہ تصوف کی جھلک۔

اقبالؔ کی سیاست: ۔ ۱۹۰۵ء میں اقبالؔ یورپ گئے وہاں جا کر ان میں ایک انقلابِ عظیم پیدا ہو گیا اور وطن دوستی کی جگہ مغربی شہنشاہی کی حمایت نے لے لی جس کا ثبوت پنجاب کونسل کی اس تقریر سے ملتا ہے جو انھوں نے مسٹر او گلوی کی حمایت میں کی تھی۔ آپ نے کہا کہ بعض عہدے جو پہلے برطانوی جنٹلمینوں کو ملتے تھے وہ اب ہندوؤں اور مسلمانوں کے حصّے میں آ گئے۔ لیکن گورنمنٹ نے جس وقت یہ تبدیلی کی اس نے ایک بڑی غلطی کا ارتکاب کیا۔" (اس پر جب ہر طرف سے نہیں! نہیں! کی صدائیں اٹھیں تو آپ نے فرمایا) میں رائے کا اظہار اپنی ذمہ داری کو پوری طرح سمجھ بوجھ کر کرتا ہوں اور میں اس نہیں! نہیں! کی آوازوں کی حقیقت کو بھی خوب سمجھتا ہوں۔ یہ ایک چھوٹی قوم پروری کی نمائندگی

کرتی ہیں۔ قوم پروری کا تام توفیشن کے طور پر اس ملک کے لوگوں کی زبان پر ہے لیکن وہ کڑک مرغی کی "ککڑوں کوں" ہے جس نے انڈا دینا بند کر دیا ہو۔"

اس کا جواب مولانا محمد علی مرحوم نے یہ دیا کہ "ڈاکٹر سر محمد اقبالؔ صاحب چاہتے ہیں کہ ہندوستان جو بظاہر اب لالہ لاجپت رائے کا ہے۔ پھر مسٹر اوگلوی کا ہو جائے۔ یہ نسخہ ایک طبیب حاذق کا ہے، جس کا جی چاہے اسے استعمال کرے لیکن مجھ سے عطائی کو تو اس سے شفا کی امید نہیں۔"

الغرض اقبالؔ ولایت سے لوٹے تو ہندوستان کی "متحدہ قومیت" کے مخالف تھے اور شاید اس لئے کہ "متحدہ قومیت" کو وہ مذہب کا دشمن سمجھتے تھے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں ؎

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے ... جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

مولانا ابوالکلام آزادؔ نے اس پر کہا کہ "ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ یہ سانچہ ڈھل چکا ہے اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی ہم اسے پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ایک ہندوستانی قوم اور ناقابلِ تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علیحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضامند ہونا چاہئے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہئے۔"

لیکن اقبالؔ کا خیال تھا کہ مسلمان علیحدہ رہ کر ہی اپنی تہذیب قائم رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ دوسری جماعتوں کا ساتھ دیتا ہے تو اسلام نہیں بچ سکتا۔

مولانا محمد علی مرحوم نے جنگ کا جو پروگرام مرتب کیا وہ یہ تھا: "تم ایک ہی وقت میں ساری دنیا سے نہیں لڑ سکتے سب دشمنوں میں سے ایک کو چھانٹ کر جسے تم "الد الخصام" سمجھتے ہو اور اگر ہو سکے تو ان کے خلاف اوروں کو اس طرح حلیف بنا لو جس طرح کہ رسول اکرمؐ نے یثرب کے یہودیوں تک کو مشرکین مکہ کے خلاف اپنا حلیف بنا لیا تھا۔ اگر کوئی جماعت تمہارے سیاسی تدابیر سے رام ہو کر تمہاری حلیف نہ بن سکے تب بھی ہر محاذ جنگ پر یکساں زور نہ لگاؤ اور ہر جگہ صبر و ضبط سے کام لو۔ جب بڑے محاذ جنگ پر فتح حاصل ہو جائے تو دوسرے محاذوں پر آپ خود ہی فتح ہو جائے گی اور اس وقت ایک ایک کر کے ہر دشمن سے دل کھول کر انتقام لے لینا۔" یہ نامردی نہیں ہے بلکہ اس کو عزم امور کہتے ہیں۔

لیکن اس تدبیر سے آزادی خواہ جماعتوں کی فتح ضروری تھی اور اقبال کو یہ چیز پسند نہ تھی۔

حالانکہ آزاد نے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ "ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی لائیں تو کہئے انھیں معلوم ہونا چاہئے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں۔ اسی طرح اگر ایسے مسلمان دماغ موجود ہیں کہ اس گزری ہوئی تہذیب و معاشرت کو پھر تازہ کریں جو ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے، تو میں ان سے کہوں گا کہ اس خواب سے جس قدر جلد بیدار ہو جائیں بہتر ہے۔ کیونکہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے اور حقیقت کی زمین میں ایسے خیالات اُگ نہیں سکتے۔"

بہر حال باوجود اس کے کہ اقبال کے اس سیاسی نظریہ کی کافی مخالفت ہوئی لیکن انھوں نے وہی کہا جو کہہ رہے تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت سے انھیں سر کا خطاب مل گیا چنانچہ ایک گستاخ یہ کہہ بیٹھا کہ :۔

لو مدرسۂ علم ہوا قصرِ حکومت — افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو سرِ ملتِ بیضا کے تھے سرتاج — اب اور سنو تاج کے سر ہو گئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ — سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال

اقبال کا تصوف :۔ چونکہ قرآن، تصوف کے لفظ سے نا آشنا ہے اور یہ لفظ دوسری صدی ہجری کے بعد عربی زبان میں داخل ہوا اس لئے اقبال پر شروع شروع میں اس کا کوئی اثر نہ تھا لیکن جب یورپ میں ڈاکٹر نکلسن کے خیالات نے آپ کو اپنی طرف کھینچا تو آپ بھی اسی راہ پر گامزن ہو گئے جس کا نتیجہ "اسرارِ خودی" کی تصنیف تھا۔ بعد کو جب اقبال نے تصوف کا مطالعہ کیا تو انھوں نے اقرار کیا کہ قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کو پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میں غلطی پر تھا اس واسطے میں نے تصوف کو ترک کر دیا۔" اقبال کا "جاوید نامہ" بھی جس میں انھوں نے ایک "دیدہ ور" کی حیثیت سے اجرام فلک کی سیر کی اور ارواح انسانیت سے ملاقات کر کے ان سے سوالات کئے ہیں سرتاپا ڈانٹے کے تخیلات و تصورات کے آئینہ دار ہیں۔

اقبال کا فلسفۂ خودی :۔ اقبال ارتقار کا قائل ہے اس کو نیٹشے اور برگساں کی طرح یقین ہے کہ جمادات، نباتات اور حیوانات کی منزلوں کو طے کرتا ہوا انسان اپنے موجودہ انسانیت کے درجہ

پر پہنچا ہے اور وہ آئندہ ترقی کر کے ملکوتی مدارج تک پہنچ جائے گا۔ چنانچہ اقبال اسی خیال سے متاثر ہے "رموزِ بیخودی" میں ان ہی خیالات کا اظہار ہے۔ لیکن شیخ شہاب الدین سہروردی کتاب "حکمت الاشراق" اور "مثنوی مولانا روم کی طرف متوجہ کیا گیا تو اقبال کو اپنی اس غلطی کا بھی اعتراف ہوا کہ "مردِ مومن" کی شرط واقعی ضروری ہے اور جب مولانا شیخ محمد صاحب نے "صبغۃ اللہ" لکھ کر یہ واضح کیا کہ اسلام کی "خودی" نیٹشے کے مافوق البشر سے کتنی مختلف ہے۔ تو اقبال کو پیرِ رومیؒ کی بارگاہ ناز میں یہ کہنا پڑا کہ :-

ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار — اک بحرِ پر آشوب پر اسرار ہے رومیؔ
تو بھی ہے اسی قافلۂ شوخ میں اقبالؔ — جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومیؔ
اس عصر کو بھی اس نے دیا ہے کوئی پیغام — کہتے ہیں چراغ رہ احرار ہے رومیؔ

اس سلسلہ میں اقبال کو فردوسی سے بھی مدد ملی ہے۔ فرماتے ہیں !

خودی کو نہ دے سیم و زر کے عوض — نہیں شعلہ دیتے شرر کے عوض
یہ کہتا ہے فردوسی دیدہ ور — عجم جس کے سرمے سے روشن بصر

اقبال کے فلسفہ سے متعلق خالد صاحب کی رائے اٹل ہے کہ اقبال کا فلسفہ مغربیت کی "انسانیت" اور "مشرق" کی روحانیت سے مل کر بنا ہے اور اس کے امتزاج میں انھیں جگہ جگہ ٹھوکریں کھانا پڑی ہیں" اس لئے بہ نظر غائر دیکھئے تو اقبال کا فلسفہ مختلف اجزائے ترکیبی اپنے اندر رکھتا ہے۔ اقبال کو سنائی اور فارابی سے بھی کافی اثر پذیر ہونا پڑا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ؎

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ — ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالہ
یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومیؔ — یا فکر حکیمانہ یا جذب کلیمانہ

اقبال کا پیام :- اقبال نے پیام مشرق، اس وقت لکھی جب بقول مولانا محمد علی مرحوم "دریوزہ گراں خلافت کاسہ گدائی لے کر یورپ سے لوٹے مگر یہ تہیہ کر کے کہ یہ اتمام حجت تھا اس کے بعد یورپ کے سامنے ہرگز ہاتھ نہ پھیلائیں گے اگر قوت نہ ہوگی تو ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھنا پسند کریں گے مگر یورپ کے آگے ہاتھ جوڑنا پسند نہ کریں گے، اگر قوت ہوگی تو کھلا ہاتھ آگے نہ بڑھے گا بلکہ بندھی ہوئی مٹھی سے کام لیا جائے گا۔"

ظاہر ہے کہ دورِ انقلاب میں اقبالؔ کے دل و دماغ کو متاثر کرنے والا نیٹشے سے بہتر کوئی نہ ہو سکتا تھا جس نے ان سے صاف صاف یہ کہلوا دیا کہ :-

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

کا "آفاقی شاعر بننے سے روک دیا۔

عبدالمجید صاحب سالک (بی۔اے) نے "اقبالؔ کے پیغام" پر تعارف لکھتے ہوئے لکھا ہے کہ اقبالؔ کی تعلیمات کا متوازی تلقینات مشرق میں تلاش کریں یا مغرب میں لیکن یہ حقیقت بالکل ظاہر و باہر ہے کہ وہ اسی پیغام کا حامل تھا جو آج سے چودہ صدی پہلے محمد رسول اللہؐ نے انسان کو دیا تھا۔ اسی میں تعمیر خودی ہے، اسی میں تہذیب انسانی ہے۔ اسی میں قوت تسخیر ہے اور اسی میں ارتقائے اخلاق و روحانیت ہے اور اقبالؔ اس کی صحیح تعبیر کا مبلغ و مفسر ہے" لیکن یہ مقام واعظ و مبلغ کا تو ہو سکتا ہے شاعر کا نہیں اور جب ایک غیر مسلم اسے یہ کہہ کر جھنجھوڑتا ہے کہ "دنیا میں انسان ایک ہی ہے اور اس کی ترقی کی سعی میں مذہب و ملت کا اختلاف درست نہیں تو اقبالؔ کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی زمانے میں ایک شاعر نے اقبالؔ سے ان الفاظ میں خطاب کیا تھا۔

تجھے فلسطین و قرطبہ سے بڑی محبت ہے جانتا ہوں — مگر ہے گنگا کی سرزمیں سے سلوک تیرا مخاصمانہ
اسی نے پالا اسی نے پوسا اسی نے بخشی تجھے جوانی — تو دل کی آنکھوں سے دیکھ انکو یہ کارنامے ہیں مخلصانہ
اگر یہ جنت ہے جنتی تو، اگر یہ دوزخ ہے دوزخی تو — یہ قول ہے عاشقانہ یہ راز ہے محرمانہ

اقبالؔ کی ملّی شاعری :- یورپ کی واپسی کے بعد یعنی ۱۹۰۸ء سے اقبالؔ کی ملّی شاعری کا آغاز ہوتا ہے۔ جس میں "شکوہ" "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام" نمایاں ہیں آپ نے مسلمانوں کے لئے "ترانہ ملّی" بھی لکھا ہے جس کا شعر ہے

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا — مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

مسلمانوں کی بچہ بچہ کی زبان پر ہے لیکن ایک شاعر کے لئے اپنے پیغام کو ملی زنجیروں میں جکڑنا کسی طرح مناسب نہیں اس کو دیکھ کر ایک نقاد کو کہنا پڑا کہ "اقبالؔ کا نظریہ زندگی لاجواب ہے لیکن

ان کا نظریہ ملت ضرر رساں ہے، وہ جن بلندیوں پر انسان کو لے جانا چاہتے ہیں وہاں مسلمان اور غیر مسلمان سب ہی کو پہنچنا ہے، یہ بات تو خیر ملحد و زندیق کی بکواس کہہ کر ٹھکرائی جاسکتی ہے لیکن مولانا محمد علی مرحوم کا یہ فرمان صفحہ ہستی سے کون مٹا سکتا ہے جو "ترانہ ملی" کو دیکھ کر انھوں نے ہمدرد ۹ار اگست ۱۹۲۶ء میں لکھا تھا۔

"چین انگریزوں کا ہے یا امریکیوں اور جاپانیوں کا یا شاید روسیوں کا ہو جائے (خدا کرے) پھر چینیوں کا ہو جائے جن میں مسلمانوں کا اچھا خاصا عنصر ہے لیکن ہمارا تو یقیناً نہیں ہے اور عرب انگریزوں کا ہے یا فرانسیسیوں کا یا یہودیوں کا یا نجدیوں کا لیکن جہاں حضرت خدیجہ کا مکان شہید کر دیا جائے اور اس میں بول و براز کیا جائے اور جب اس کی شکایت کی جائے اور اقبال کے ہموطن بھائی مسٹر اسمٰعیل غزنوی، مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی سے فرمائیں کہ کیا (نعوذ باللہ من ذالک) خود خدیجہ وہاں بول و براز نہیں کیا کرتی تھیں۔ جہاں مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی شہید کر دیا جائے اور جہاں امہات المومنین اور اہل بیت کی قبروں کے نشان تک نہ چھوڑے جائیں۔ جہاں احد کی مسجد تک شہید کر دی جائے اور ہم کچھ نہ کر سکیں وہ عرب ہمارا نہیں۔"

اقبال کی طنزیہ شاعری:- اقبال کی طنزیہ شاعری میں "ابلیس"، "لینن" اور "باغی مرید" ان کے شاہکار ہیں لیکن عدم تشدد کے مسلک پر جو "طنزیہ" تحریر فرمایا ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے اور مولانا عبداللہ سندھی کا یہ قول ماننا پڑتا ہے کہ:۔

"اقبال قرآنی حکمت اور اسلام کی شریعت میں فرق نہیں کرتے تھے۔"

بات آن پڑی ہے تو چند لفظوں میں اقبال کی اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے عدم تشدد سے متعلق گاندھی جی کا ایک مضمون مشہور "تلوار سے متعلق ہے" جس میں انھوں نے صاف بتایا تھا کہ "اگر صرف دو ہی صورتیں سامنے ہوں یعنی بزدلی یا تشدد پر عمل کرنا چاہئے لیکن یہ میرا عقیدہ ہے کہ عدم تشدد، تشدد سے بہر صورت بہتر ہے۔ انتقام کے مقابلے میں عفو میں زیادہ مردانگی ہے عفو سپاہی کی آن ہے لیکن وہ عفو اس وقت کہلائے گا جب انتقام کی طاقت موجود ہو، اگر کوئی بے بس اور لاچار عفو کا دعویٰ کرے تو اس کی کوئی وقعت نہیں۔ ایک چوہا بلّی کو اس وقت کبھی معاف نہیں کر سکتا جبکہ وہ پھاڑ کے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر رہی ہو۔ لیکن میں ہندوستان

کو کمزور نہیں سمجھتا نہ اپنے آپ کو بے بس سمجھتا ہوں" اس لئے سوال یہ ہے کہ کیا اقبالؔ "عدم تشدد" کا مفہوم سمجھنے میں حق بجانب تھے " اور اگر اقبالؔ "قرآن حکیم" کا مطالعہ بالاستیعاب کرتے تو انھیں بہت سی آیتیں ایسی ملتیں جن میں عفو و رحم کی تعلیم دی گئی ہے اور ایسا کرنے والوں کو نجات اخروی کی بشارت دی گئی ہے۔

"بال جبریل" کی دو نظمیں۔ "فرشتوں کا گیت" اور "فرمان خدا" دیکھ کر بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ اقبالؔ اشتراکیت پسند" تھا حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ اقبالؔ کے متعلق یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ "ذاتی ملکیت" کے حامی تھے یا مخالف، اگر حامی تھے اور یقینی تھے تو وہ "اشتراکیت پسند" نہیں کہے جاسکتے، اسلام میں مساوات کو ذاتی ملکیت برقرار رکھتے ہوئے قائم کیا جاسکتا ہے، اور "اشتراکیت" میں یہ "امر محال ہے"۔ اقبالؔ مساوات کی تعلیم تو دیتے ہیں لیکن ذاتی ملکیت کے مخالف نہیں ہیں۔

صبیح احمد کمالی

اقبال کے یہاں ڈرامائی عنصر

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود — حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام — اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا، خودی غیر کی، معاذ اللہ! — دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو تو نہ سوز خودی نہ سوز حیات (ضرب کلیم)

یہ چند اشعار جو "تیاتر" کے عنوان کے تحت لکھے گئے ہیں۔ ڈرامہ کے فن پر اقبال کی اصولی تنقید کو پیش کرتے ہیں۔ اقبال ڈرامہ کا یونانی مفہوم اختیار کرتے ہوئے اس کو خودی کی تذلیل کا باعث سمجھتا ہے اور فن ڈراما کو صنم تراشی سے تشبیہ دیتا ہے، لیکن خود اس کے کلام میں جابجا بکھری ہوئی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے اس صنم تراشی کو اپنے لئے جائز قرار دیا ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جہاں تک قول و فعل کے تناقض کی بات ہے بعض بڑے بڑے ادیبوں کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔

ورڈزورتھ نے سادگی اور سلاست کو شاعری کی جان سمجھا، لیکن جب وہ خود اس اصول کو برتنے کے لئے بیٹھا تو اس کی پیروی نہ کر سکا۔ چنانچہ اس کا زندہ جاوید کلام وہی ہے۔ جس کو شاعر نے اپنے اصول کا پابند نہیں بنایا۔

ملٹن اپنا شاہکار لکھتے وقت ارادہ رکھتا تھا کہ سنن الہیہ کے عدل و صداقت کو پیش کرے لیکن اس نے اپنے یہاں ابلیس کو وہ عظمت بخشی جس کی بنا پر ناقدروں نے "فردوس گم شدہ" کا ہیرو اسی کو تصور کیا۔ یہی مثال اقبال کی ہے۔ بحیثیت ایک مفکر کے اس نے خودی کا نعرہ بلند کیا اور ہر اس عقیدہ کو باطل سمجھا اور ہر اس مسلک کی مخالفت کی جو ارتقائے خودی کے منافی تھا لیکن وہ

جلال الدین رومی کی محبت کو ترک نہ کر سکا اور نہ آرٹ کی ان جمالیاتی اور HEDONISTIC روایات سے کنارہ کش ہو سکا جن کو خودی کے لئے مضرت رساں سمجھ کر اس نے اپنے فلسفہ میں ٹھکرا دیا تھا۔

ڈرامائی عنصر کو اقبال کی شاعری میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے ذہنی ارتقا کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ چند عقائد و تصورات رفتہ رفتہ اس کے ذہن پر مستولی ہو گئے تھے اور انھیں کو اپنے فن کی تبلیغ کے لئے وقف کر دیا۔

ضرب کلیم اس موعظت گستری کی بڑی عجیب مثال ہے اور اس پر تبصرہ کرتے وقت بالعموم لوگ مدح و ذم میں کسی ایک حد پر جا پہنچتے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو اس قسم کے اشعار ۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے | خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

کو ادبیات کے نوادر میں شمار کرتے ہیں اور بعض لوگ وہ ہیں جو اس قسم کے اشعار ۔

نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بیچتی نہیں فطرت جمال زیبائی

کی ندرت و دلفریبی سے صرف اس لئے انکار کریں گے کہ ان کا مقصد پرچار ہے۔

بہرحال یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنے سے غرض یہ تھی کہ کبھی کبھی اقبال کا وعظ و پند صرف چند مخصوص لوگوں کے لئے ہوتا ہے اور جن لوگوں نے مختلف ماحول میں سانس لی ہے وہ اس سے نہ مستفید ہوتے ہیں اور نہ محظوظ۔

لیکن سوال یہ ہے کیا اقبال کی شاعری صرف چند مخصوص لوگوں کے لئے ہے۔ کیا علم کلام، تاریخ اور سیاست میں کوئی مخصوص طرز فکر اختیار کرنے والا شاعر خود ہی اس سے متاثر ہو سکتا ہے، دوسرا نہیں؟ جو لوگ اس سوال کا جواب نفی میں دیں گے ان کو بھی اپنی رائے کی تائید میں کافی مواد اقبال کے یہاں مل سکتا ہے۔

اقبال کی ڈرامائیت سے کوئی جدا صنف سخن مراد نہیں، بلکہ محض اس طرز ادا کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہے جس کی مدد سے وہ کسی حقیقت کے اظہار کرنے کے لئے اسے ایک داستان کی شکل دے دیتا ہے۔

اقبال کا یہ اسلوب اس کے ابتدائی دور سے آخر وقت تک جاری رہا۔ حالانکہ اس دور میں وہ

ذہنی ارتقار کی اور بھی بہت سی منزلوں سے گزرا اور اپنے نئے تجربات سے اپنے فن کو مزین کرتا رہا۔

اقبالؔ اپنے مفکرانہ رجحانات کے ساتھ ساتھ ایک بڑا شاعر بھی تھا۔ اس نے مغربی فلسفہ کے مغربی روایات ادب کو بھی اپنا لیا تھا۔ اس نے انگلستان اور جرمنی کے ROMANTIC شعرار کے مطالعہ سے وہ دو چیزیں اخذ کی تھیں جن کی مدد سے شاعری تنقید حیات بھی ہو جاتی ہے یعنی مطالعہ فطرت اور ڈرامہ نگاری۔

ظاہر ہے کہ وہ فطرت کا مطالعہ کرنے والا پہلا شخص نہ تھا، لیکن اردو میں یقیناً وہ پہلا جلیل القدر شاعر ہے جس نے فلسفۂ فطرت کو پیش کرتے ہوئے فن ڈرامہ کے وسیع امکانات کو بھی محسوس کیا۔ الغرض اقبالؔ کے یہاں دوسری خصوصیات کے علاوہ اس کا ڈرامائی اسلوب بھی کم اہمیت نہیں رکھتا۔

بانگِ درا کی جن نظموں میں ڈرامہ کے عناصر نظر آتے ہیں ان میں کچھ ایسی ہیں جن میں جانوروں کے مکالمے دکھائے گئے ہیں۔ ایک نظم "عقل اور دل" میں ان دونوں کو ہمکلام دکھایا گیا ہے۔

اگر صرف مکالمے کو صرف ڈرامہ کی روح سمجھ لیا جائے تو ہمارے قدیم شعرار کے یہاں بھی اس کی مثالیں بکثرت ملیں گی۔ جیسے ایک کا دوسرے سے یہ کہنا کہ "میں بھی کبھی کسی کا سر پُر غرور تھا۔" لیکن اس کا نام ڈرامانہیں ہے اور ہم کو اس سے ہٹ کر بھی اقبالؔ کے ابتدائی کلام میں ڈرامائیت کے کچھ نمونے ملتے ہیں اور جب شاعر کے خیالات میں زیادہ پختگی اور اسالیب بیان میں زیادہ وسعت پیدا ہوئی تو ڈرامائی انداز بھی زیادہ نمایاں ہوتا گیا۔

اس قول کی تائید میں ہم "اسرارِ خودی"، "بانگِ درا" اور "پیامِ مشرق" کے تین مکالموں کو پیش کر سکتے ہیں۔

۱۔ حکایت الماس و زغال:۔

از حقیقت باز بکشایم درے ‏ ‏ ‏ ‏ با تو میگویم حدیث دیگرے

گفت با الماس در معدن زغال ‏ ‏ ‏ ‏ اے امین جلوہ ہائے لازوال

ہمدمیم و ہست و بود ما یکے ست ‏ ‏ ‏ ‏ در جہاں اصل وجود ما یکے ست

من بہ کاں میرم ز درد ناکسی ‏ ‏ ‏ ‏ تو سر تاج شہنشاہاں رسی

روشن از تاریکی من مجمر است — پس کمال جوہرم خاکستر است
بر سر و سامان من باید گریست — برگ و ساز ہستیم دانی کہ چیست
موجۂ دودے بہم پیوستۂ — مایہ دار یک شرار جستۂ
گفت الماس اے رفیق نکتہ بیں — تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
پیکرم از پختگی ذوالنور شد — سینہ ام از جلوہ ہا معمور شد
می شود از وے دو عالم مستنیر — ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروے زندگی است — ناتوانی ناکسی ناپختگی است

۲۔ فردوس کا ایک مکالمہ :-

ہاتف نے کہا مجھ سے کہ فردوس میں اک روز — حالی سے مخاطب ہوئے یوں سعدی شیراز
اے آنکہ ز نورِ گہر نظم فلک تاب — دامن بچراغ مہ اختر زدۂ باز
کچھ کیفیتِ مسلم ہندی تو بیاں کر — واماندۂ منزل ہے کہ مصروفِ تگ و تاز
مذہب کی حرارت بھی ہے کچھ اس کی رگوں میں — تھی جس کی فلک سوز کبھی گرمیٔ آواز
باتوں سے ہوا شیخ کی حالی متاثر — رو رو کے لگا کہنے کہ اے صاحبِ اعجاز
جب پیر فلک نے ورق ایام کا الٹا — آئی یہ صدا پاؤ گے تعلیم سے اعزاز
آیا ہے اگر اس سے عقیدوں میں تزلزل — دنیا تو ملی طائر دیں کر گیا پرواز
بنیاد لرز جائے جو دیوارِ چمن کی ! — سمجھو کہ یہ انجام گلستاں کا ہے آغاز
یہ ذکرِ حضورِ شہِ یثرب میں نہ کرنا — سمجھیں نہ کہیں ہند کے مسلم مجھے غماز
خرما نتواں یافت ازاں خار کہ کشتیم — دیبا نتواں بافت ازاں پشم کہ رشتیم

۳۔ تنہائی :-

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موج بیتابے — ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری
ہزار لولوئے لالاست در گریبانم — درون سوز چو من گوہرے داری

بہ کوہ رفتم و پرسیدم ایں چہ بیدردی است　　رسد بگوشِ تو آہ و فغانِ غم زدۂ
اگر بہ سنگِ تو لعلے زقطرۂ خون است　　یکے در آ بسخن با من ستم زدۂ
بخود خزید و نفس درکشید و ہیچ نہ گفت

رہ دراز بریدم زماہ پرسیدم　　سفر نصیب! نصیب تو منزلے است کہ نیست
جہاں ز پرتو سیمائے تو سمن زارے　　فروغ داغ تو از جلوہ دلے است کہ نیست
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نہ گفت

شدم بحضرت یزداں گزشتم از مہ و مہر　　کہ در جہان تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشتِ خاک من ہمہ دل　　چمن خوش است و لے درخور نوایم نیست
تبسمے بہ لب او رسید و ہیچ نہ گفت

پہلے اقتباس میں الماس اور زغال کو ہمکلام دکھلایا ہے مگر شاعر کا انداز بیان ولیسا نہیں جس کو ہم تمثیل کہہ سکیں۔ زغال کا اس قدر ٹھنڈے دل سے اپنی کمتری کا اعتراف کر لینا اور وہ بھی اپنے حریف کے سامنے مستبعد ہے۔

دوسری نظم بھی ٹکنیک کے اعتبار سے زیادہ کامیاب نہیں ۔ شیخ سعدی اور خواجہ حالی کی گفتگو میں کوئی عنصر ایسا نہیں جس سے ان کی انفرادیت جھلکتی ہو ۔ صرف یہ شعر :-

یہ ذکر حضور شہہ یثرب میں نہ کرنا　　سمجھیں نہ کہیں ہند کے مسلم مجھے غماز

گفتگو میں کچھ سچائی پیدا کر دیتا ہے ۔

لیکن تیسری نظم تمثیل کا کامیاب نمونہ ہے کیونکہ اس میں اقبال نے کچھ معنی خیز حرکات و سکنات سے بھی کام لیا ہے جو تقریر سے ممکن نہ تھا اور مکالمہ کے یک طرفہ ہونے کے باوجود گفتگو پوری طرح کامیاب ہے ۔

فن ڈرامہ میں مکالمے کے بعد دوسری چیز منظر کشی ہے اور تیسری چیز اس کی خارجیت اور اقبال کی ڈرامائی نظموں میں یہ تینوں اجزا ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ان کا تجزیہ مشکل ہے ۔

جواب شکوہ کے شروع میں اقبال نے ایک واقعاتی تمہید دکھائی ہے ۔ سرکش اور بیباک نالہ آسمان کو چیرتا جاتا ہے اجنبی آواز سن کر فلک کی انجمن میں سرگوشیاں شروع ہوتی ہیں ۔

پیرِ گردوں نے کہا سن کے "کہیں ہے کوئی" — بولے سیارے "سرِ عرشِ بریں ہے کوئی"
چاند کہتا تھا "نہیں اہلِ زمیں ہے کوئی" — کہکشاں کہتی تھی "پوشیدہ یہیں ہے کوئی"

کچھ جو سمجھا۔ رے شکوہ کو تو رضواں سمجھا
مجھ کو جنت سے نکالا ہوا انساں سمجھا

تھی فرشتوں کو بھی حیرت کہ یہ آواز ہے کیا — عرش والوں پہ بھی کھلتا نہ تھا یہ راز ہے کیا
تا سرِ عرش بھی انساں کی تگ و تاز ہے کیا — آگئی خاک کی چٹکی کو بھی پرواز ہے کیا

غافل آداب سے سکانِ زمیں کیسے ہیں
شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکیں کیسے ہیں

اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی برہم ہے — تھا جو مسجودِ ملائک یہ وہی آدم ہے
عالمِ کیف ہے دانائے رموزِ کم ہے — ہاں مگر عجز کے اسرار سے نا محرم ہے

ناز ہے طاقتِ گفتار پر انسانوں کو
بات کرنے کا سلیقہ نہیں نادانوں کو

آئی آواز غم انگیز ہے افسانہ ترا — اشکِ بیتاب سے لبریز ہے پیمانہ ترا
آسماں گیر ہوا نعرۂ مستانہ ترا — کس قدر شوخ زباں ہے دلِ دیوانہ ترا

شکر، شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تونے
ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تونے

شاعر کے ابتدائی دور کی لکھی ہوئی نظم کی اس دلچسپ تمہید سے اس کے فنی شعور اور رجحانات کا سراغ لگتا ہے۔

آگے چل کر زمین و آسمان کے نظام برہم سے متعلق بعض اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مہمات تسخیر کے جملہ لوازم و نتائج کو اور ان کے ماحول کو ایک واقعہ کی حیثیت تصور کرنے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔

چاند اور ستاروں کی گفتگو اور شاعروں نے بھی کی ہے۔ لیکن اقبال کے یہاں یہ مکالمہ بڑا منظم ہے اور اس میں نفسیاتی قرائن کا کافی لحاظ رکھا گیا ہے۔

پیرِ گردوں نئی آواز سن کے سب سے پہلے چونکتا ہے ۔ چاند اور ستارے اپنے اپنے تجربات کے مطابق تشریح کرتے ہیں ۔ رضوان کے ذہن میں آدم و حوا کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔ فرشتے جوازل کے دن سے خار کھائے بیٹھے ہیں ، خوب خوب فقرے کستے ہیں ۔ لیکن انسانیت کی اساسی عظمت سے انکار نہیں کر سکتے ۔

ایسی ہی ایک مثال ڈرامائی انداز بیان کی بالِ جبریل میں بھی ملتی ہے ۔

ایک رات ستاروں سے کہا نجمِ سحر نے — آدم کو بھی دیکھا ہے کسی نے کبھی بیدار
کہنے لگا مریخ ، ادا فہم ہے تقدیر — ہے نیند ہی اس چھوٹے سے فتنے کو سزاوار
زہرہ نے کہا اور کوئی بات نہیں کیا! — اس کرمکِ شب کور سے کیا ہم کو سروکار
بولا مہِ کامل کہ وہ کوکب ہے زمینی — تم شب کو نمودار ہو وہ دن کو نمودار
واقف ہو اگر لذتِ بیداریٔ شب سے — اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاکِ پُراسرار
آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں — کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار
ناگاہ فضا بانگِ اذاں سے ہوئی لبریز — وہ نعرہ کہ ہل جاتا ہے جس سے دلِ کہسار

اس نظم میں ماحول کی وہ رنگ آمیزی نہیں ہے جو مکالمے کو کامیاب بنانے میں مدد دیتی ہے پھر بھی ستاروں کی اور چاند کی گفتگو میں صداقت ہے ۔ اور آخری شعر کی برجستہ ڈرامائیت بڑی بھرپور ہے ۔

نظم "تنہائی" ڈرامہ سازی کا بڑا کامیاب نمونہ ہے لیکن مکالمے سے خالی ، تاہم پانی کی لہر ، پہاڑ اور چاند کی خاموشی ساحل سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جانے والی موج اپنے استحکام سے پیدا ہونے والے جمود کا ماتم کرنے والا پہاڑ ، ستاروں کے داغ نور کو رشک سے دیکھنے والا چاند ، بجائے خود مکالمے بھی ہیں ، پلاٹ بھی ہیں اور اس کے کردار بھی ۔ خصوصاً ہر بند کا آخری ٹکڑا "ہیچ نگفت" تو ایک دنیائے تمثیل اپنے اندر لئے ہوئے ہے ۔

بڑی نظموں کے علاوہ چند چھوٹی چھوٹی نظموں میں بھی اقبال نے ڈرامائی انداز اختیار کیا ہے مثلاً ۔

طارق چو بر کنارۂ اندلس سفینہ سوخت — گفتند کارِ تو بہ نگاہِ خرد خطاست

دوریم از سواد وطن باز چوں رسیم	ترکِ سبب ز روئے شریعت کجا رواست
خندید دوستِ خویش بہ شمشیر بُرد و گفت	ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست

یہ واقعہ تاریخی ہے اور ان چند مصرعوں کا کہہ لینا شاعر کے لئے دشوار نہ تھا لیکن پانچواں مصرعہ نکالنا مشکل تھا چوتھا مصرعہ طارق کی شخصیت کی تصویر ہے۔ اگر ہنسنے سے پہلے ہی تلوار پر اس کا ہاتھ پہنچ جاتا تو بات سپاٹ رہتی۔ لیکن پہلے طارق کا ہنسنا، پھر تلوار تک ہاتھ لے جانا، خود طارق کا تجزیہ کردار ہے۔

ایک اور جگہ محمد علی باب کے بارے میں لکھا ہے :-

تھی خوب حضور علماء باب کی تقریر	بیچارہ غلط پڑھتا تھا اعراب سماوات
اس کی غلطی پر علماء تھے متبسم	بولا تمہیں معلوم نہیں میرے مقامات
اب میری امامت کے تصدق میں ہیں آزاد	محبوس تھے اعراب میں قرآن کے آیات

ان اشعار کی ڈرامائیت یہ ہے کہ شاعر کی ذاتی رائے پردہ خفا میں ہے اور معلوم نہیں وہ باب کے زعم تجدید کو تحسین کی نظر سے دیکھتا ہے یا نہیں مگر آزادی حاصل کرنے اور آزادی دلانے کی اس انوکھی مثال نے اقبال کو اس قدر متاثر کیا کہ باب کے جواب کا اہمال بھی اس نے گوارا کر لیا۔

باب کا یہ واقعہ تو خیر ضمنی بات تھی۔ لیکن اقبال کے کلام میں ایک شخصیت ایسی ملتی ہے جس کو پیش کرنے میں شاعر کی ذاتی پسند اور ناپسند میں بڑی حد تک التباس ہو جاتا ہے۔ یہ شخصیت ابلیس کی ہے۔

اقبال نے ابلیس کے دو پہلو لئے ہیں۔ ایک یہ کہ ابلیس کہیں جبر و تقدیر کے ہزیمت خوردہ فلسفہ کی تبلیغ کرتا ہے۔ کہیں حقانیت اور اسلام کی بیخ کنی کرنے کے لئے اپنی فوجیں آراستہ کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن ان موقعوں پر ابلیس شاعر کی توجہ کا مرکز نہیں بنتا۔ اقبال صرف اس کی ذات کا سہارا لے کر اور اس کو ترجمان کی حیثیت دیتے ہوئے چند عقائد اور نظریات کو بیان کرجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ضرب کلیم کی محی الدین ابن عربی والی نظم میں یا ارمغان حجاز کی "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں ابلیس کی حیثیت ایک کردار کی سی نہیں بلکہ ایک عنوان کی سی رہ جاتی ہے۔ ثانیاً

اقبال، ہیگل کے جدلیاتی فلسفہ اور نطشے کے ماوراء خیر و شر فلسفہ سے اثر لیتے ہوئے ابلیس کے وجود کو کائنات کے ارتقاء کی کلید سمجھتا ہے اور اس کو حرکت، جدوجہد اور عمل کی قوتوں کا محرک بتاتا ہے۔ یہاں برناڈ شا کے کرداروں کی طرح ابلیس اقبال کا نفس ناطقہ بن جاتا ہے۔ لیکن بغیر ردو قدح کے اقبال، ابلیس کی شخصیت میں اپنی ذات کو شامل کر دیتا تو نہ صرف وہ عام طور پر موردِ الزام ہوتا بلکہ برناڈ شا کے ڈراموں کی طرح اس کا آرٹ بھی محض پروپاگنڈا بن جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے ڈرامائی کمال کی بدولت اقبال نے ابلیس کو ہمدردی کے ساتھ دیکھتے ہوئے اس سے اپنی بات بھی کہلوائی اور اپنے آپ کو ابلیسیت سے محفوظ بھی رکھا۔ جاوید نامہ میں "زندہ رود" کی ابلیس سے ملاقات اور گفتگو کا منظر یوں دکھایا گیا ہے۔

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد — از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندر آں شب شعلۂ آمد پدید — از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش — غرق اندر دودِ پیچاں پیکرش
کہنہ و کم خندہ و اندک سخن — چشمِ او بینندۂ جاں در بدن
غرق اندر رزمِ خیر و شر ہنوز — صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز
گفت و چشمِ نیم وا بر من کشود — در عمل جز ما کہ برخوردار بود
آنچناں بر کارہا پیچیدہ ام — فرصتِ آدینہ را کم دیدہ ام
در گزشتم از سجود اے بے خبر — سازِ کردم ارغنونِ خیر و شر
از وجودِ حق مرا منکر مگیر — دیدہ بر باطن کشا ظاہر مگیر
گر بگویم نیست این از ابلہی ست — زانکہ بعد از دید نتواں گفت نیست
من بلے در پردۂ لاگفتہ ام — گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از دردِ آدم داشتم — قہرِ یار از بہرِ او نگزاشتم
گفتمش بگزر ز آئینِ فراق — ابغض الاشیاء عندی الطلاق
گفت سازِ زندگی سوزِ فراق — اے خوشا سرمستی روزِ فراق
بر لبم از وصل می ناید سخن — وصل اگر خواہم نہ او ماند نہ من

ان نظموں سے واضح ہو گیا ہو گا کہ ڈرامائیت سے اقبالؔ کی کیا مراد ہے اور اس کی کیا قدر و قیمت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبالؔ نے کوئی ڈراما، ڈراما سمجھ کر نہیں لکھا۔ لیکن یہ بات ایسی ضروری بھی نہیں۔

انگریزی میں کیٹس اور براؤننگ خاص طور سے ڈرامہ نگار شاعر نہیں تھے لیکن ان دونوں کی شاعری میں ایسے اجزا ملتے ہیں جو کامیاب ڈرامہ میں پائے جاتے ہیں۔ یہی اقبالؔ کا بھی کمال ہے کہ اس نے روایتی شاعری کے تخیلات کو اپنے ذاتی تجربہ اور احساس کی آنچ میں پگھلا کر خالص سونا بنا دیا۔ اور کسی واقعہ کو سنانے یا کسی کی تقریر بیان کرنے میں اس نے صرف نفس مضمون ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ اس کے ماحول اور لوازم کا بھی خیال رکھا۔ یہ سب چیزیں اقبالؔ کی شاعرانہ عظمت سے بھی پیدا ہوئیں۔ اور ذاتی مطالعہ سے بھی۔

احتشام حسین

اقبال کی شاعری عملی نقطۂ نظر سے

اقبال کی شاعری کے بعض عملی پہلوؤں پر بحث کرنے سے پہلے دو چار لفظ ان کے تصور فن کے متعلق کہنا ضروری ہیں، کیونکہ شاعر کے شعور تک اس کے نظریۂ فن کے ذریعہ سے بھی رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ اقبال کے بہت سے طالب علم ان کی حقیقی عظمت پر غور کرنے کے بجائے انھیں بت بنا کر پوجنا چاہتے ہیں، اس لئے بھی ان کے یہاں خیال و عمل کے تعلق کو سمجھ کر اُن کے فلسفۂ حیات اور مقصد شاعری کی توضیح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

شاعری اور پیمبری کے درمیان متوازن اور متناسب حد بندی کر کے کسی بڑے شاعر کی اصل عظمت اور اہمیت کو تنقیدی نظر سے سمجھنا نقاد کے لئے سب سے بڑا دردِ سر ہے کیونکہ اگر شاعر کے ذہنی نقائص کو نمایاں کیا جائے تو لوگ کہتے ہیں کہ شاعر آخر شاعر ہے اسے فلسفہ اور منطق کی ترازو پر تولنا کہاں کی دانائی ہے اور اگر اس کے تصورات اور فلسفۂ زندگی کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس کے شعور کے ساتھ انصاف نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ پیچیدہ سوال اس وقت بار بار اٹھتا ہے جب کسی فلسفی یا پیامبر شاعر پر نگاہ ڈالی جاتی ہے کیونکہ اس کی مقصدیت مقصد کے حسن و قبح کا جائزہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔

اقبال نے اپنی شاعری، فلسفہ، مقصد، پیام اور خیالات کا بار بار واضح اعلان کیا ہے۔ اس لئے ان کی شاعری کے کسی پہلو پر غور کرتے ہوئے ان کی پوری شخصیت کو سامنے رکھنا ضروری ہو جاتا ہے انھوں نے فن اور فنکار کے ذہنی رابطہ کا بڑی خوبی سے واضح اعلان کیا ہے اور یہ سوال کئی جگہ پوچھا ہے کہ بانسری بجانے والے اور بانسری میں کس کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ پھر خود ہی جواب دیا ہے کہ ساز کی رگوں میں ساز بجانے والے کا ہی لہو دوڑتا ہے ورنہ اس سے آشوب جہان جلانے والا نغمہ نکل ہی نہیں سکتا۔ اس طرح گویا فن اور فن کار ایک ہو جاتے ہیں اور اچھا شاعر

جو کچھ ہوتا ہے وہی اس کے نغمے ہوتے ہیں جہاں اس میں کمی ہوگی وہاں نغمے میں الجھاؤ ہوگا۔

شعر اور فلسفے کے متعلق اگر بیان پر نگاہ ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فلسفی ہونے پر بھی مصر ہیں اور شاعر ہونے پر بھی مصر ہیں ...... لیکن کبھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفہ میرے آب و گل میں سرایت کر چکا ہے، میں فلسفہ کی تعلیم دیتا ہوں اور شاعری کرتا ہوں اور شاعری بھی وہ جس کی تخلیق میرے خون جگر سے ہوتی ہے کبھی کہتے ہیں کہ میں نہ فلسفی ہوں نہ شاعر، چند خیالات ہیں جنھیں لفظوں میں پیش کرتا ہوں نہ ان میں فن کی نزاکتیں ہیں نہ شعر کا جادو۔

اسی لئے میں نے عرض کیا ہے کہ اقبالؔ کے لئے شاعری شاعر کے شعور اور اس کی شخصیت سے جدا کوئی چیز نہیں۔ اگر کوئی شخص فن سے انھیں الگ کر کے دیکھے تو اس دوئی کی وجہ سے کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔

فن کا یہ نظریہ عقلی اور منصفانہ ہے اس لئے ہم اچھے سے اچھے اور بڑے سے بڑے شاعر کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ راہ اختیار کر سکتے ہیں کہ اس کے خیالوں کو عقل اور انصاف کی ترازو میں تولیں ..... اور اس کے فن کے مطالبات پر نگاہ رکھتے ہوئے اس کے شعور کی تہیں کھولیں اقبالؔ کے غیر معمولی شاعرانہ احساس اور عالمانہ دماغ نے اس خطرے کی طرف بھی اشارہ کر دیا تھا جو شاعر کے راستہ میں روڑا بن سکتا ہے مثلاً ؎

صاحب ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

سروش کے غلط آہنگ ہونے کے امکان کو تسلیم کرنا خواہ وہ شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو... بڑا منصفانہ تصور ہے۔ کیونکہ شاعر کا سروش تخلیق روح القدس نہیں بلکہ اس کا شعور ہے جس میں خامیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح ایک اور جگہ لکھا ہے :-

کرم شب تاب است شاعر در شبستان وجود!
در پر و بالش فروغے گاہ ہست گاہ نیست

شاعر کی حیثیت ایک جگنو کی ہے جس سے زندگی کے شبستان میں کبھی روشنی پھیل جاتی ہے اور کبھی نہیں پھیلتی، یوں تو اقبال کی شاعری کا کوئی پہلو ہو نقاد کو سنجیدہ مطالعہ کی دعوت دیتا ہے

اور شاعر کی سوز آفرینی جس میں اقبال کا حریف کوئی مشکل ہی سے ہوگا دماغ کو مسحور کرلیتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ کہیں کسی وقت ہم سروش کی غلط آہنگی کا شکار تو نہیں ہو رہے ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ مشرقی ادب کا بہت بڑا حصہ زندگی سے بیزاری اور فرار کی تلقین کرتا رہا ہے کیونکہ جہاں جن فلسفوں نے عروج پایا ان میں اکثر نے روح اور جسم کی دوئی کو تسلیم کرکے روح کو آسمان تک پہنچانے اور جسم کو مٹی میں ملا دینے پر اتنا زور دیا کہ دنیا اپنی ساری لذتوں اور نعمتوں کے باوجود ہیچ نظر آنے لگی اور جن کی معیشتوں نے رواج پایا ان میں برہمن، آقا، بادشاہ اور جاگیردار تو سربلند رہے اور عوام پستی کے گڑھے میں گرا دیے گئے ۔ روحانیت کے نام پر تقدیر پرستی نے ان اخلاقی قدروں سے محبت کرنا سکھایا جو حالات کو بدلنے سے روکیں ۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان یا ایران کا سارا ادب قنوطیت پسند تھا۔ بلکہ اس کے برعکس وید، رامائن، مہابھارت اور خاص کر بھگوت گیتا میں زندگی کے عملی پہلو اور بہتر زندگی کے لئے جدوجہد کے لازوال نغمے بھی ملتے ہیں ۔ اسی طرح ایرانی شاعری میں بھی فردوسی، سعدی، خیام اور حافظ کا مطالعہ کرنے والا قنوطیت پسند نہیں ہو سکتا۔ چاہے وہ کوئی فلسفۂ حیات یا زندگی کو خوشگوار بنانے کی جدوجہد کا کوئی اثباتی پہلو پیش نہ کرسکے پھر بھی تصوف، مایا بھگتی کے بعض پہلوؤں میں حیات کی بے ثباتی اور مائگی کو اس شدومد کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ مشرقی ادب کا عام اثر ناآسودگی، غم والم ۔ ایذا پسندی مظلومی اور بے عملی ہی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ پھر خصوصیت کے ساتھ معاشی ناآسودگی اور جاگیرداری کے رواج نے ترقی کے راستوں کو اس طرح روکے رکھا کہ انسان بے بس اور مجبور نظر آنے لگا۔ اس کی یہ بے بسی ایک طرف تو فطرت کے مقابلے میں نمایاں ہوتی تھی دوسری طرف سے بورژوا نظام کی جامد اور ٹھہری ہوئی شکل میں یہ راہیں لازماً قنوطیت اور یاس کی طرف جاتی تھیں اور ایک محدود حلقہ کے اندر ذہنی کاوشوں کے لئے تسکین کا سامان فراہم کرتی ہیں۔

دور جدید میں جبکہ ہندوستان کا معاشی نظام بدل رہا تھا، پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی پیدا ہو رہی تھی ۔ سائنس سے واقفیت بڑھ رہی تھی اور یورپ کے بعض حصوں میں

انسان تقدیر کا معمار آپ بنتا ہوا معلوم ہو رہا تھا۔ ہندوستان کا ادب بھی کہیں کہیں سے ناامیدی کے غول اتارنے لگا اور مسائل حیات کے سمجھنے میں ان ذرائع سے کام لینے کی طرف متوجہ ہوا جو اڑتے اڑتے یورپ سے ہندوستان تک آگئے تھے۔ لیکن وہ حالی ہوں یا سرسید، آزاد ہوں یا نذیر احمد فلسفہ تعمیر کی مادی بنیاد کو سمجھنا کسی کے بس کی بات نہ تھی۔ کیونکہ وہ ان جدید اصولوں سے ناواقف تھے جن سے کام لے کر یورپ نے اپنا مقدر بدلا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ رجائیت اور نشاط کا بھرپور رنگ ہمیں اقبال ہی کے یہاں نظر آتا ہے۔ لیکن یہ محض ردعمل کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ انھوں نے زندگی کو سمجھنے کی جو کوششیں کی تھیں وہ اسکا منطقی نتیجہ کہی جا سکتی ہیں۔

اقبال نے رازِ حیات کو سمجھنے میں اس ثنویت سے بچنے کی بہت کوشش کی ہے جس نے تصوف میں جسم و جان کے فرق کی راہ سجھائی تھی۔ اقبال نے اس کو برائے شعر گفتن تو درست سمجھا لیکن فلسفہ کی حیثیت سے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ کہتے ہیں ؎

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

لیکن عملی زندگی میں وہ برابر دوئی کے چکر میں پھنس جاتے تھے اور یہ تضاد ہمیں وجدانی نشاط و مسرت کی حدوں سے آگے بڑھنے سے روکتا ہے۔ رجائیت، قنوطیت کا عکس ہے۔ رجائیت ایک اثباتی جذبہ ہے اور قنوطیت منفی۔ اس لئے رجائیت لازمی طور پر قوت اور امید کا فلسفہ بن جاتی ہے۔ اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ ایک منزل پر پہنچ کر رجائیت بھی ایک منفی جذبہ کی حیثیت اختیار کر سکتی ہے۔ اس وقت وہ بھی ایسی خطرناک ثابت ہوتی ہے جتنی قنوطیت رجائیت کا بھیس بدل کر فرار اور زندگی کے جھمیلوں سے بچ نکلنے کی طرف مائل کرتی ہے۔ یہ خوش باشی اور لذت پرستی نہیں ہے بلکہ اس کے سوتے علم اور یقین کے سرچشمے سے پھوٹتے ہیں۔

جو شخص زندگی کی حقیقت سے ناواقف ہے وہ اس کی پیچیدگیوں کو نہیں سمجھتا اور محض لذت کوشی کو مقصدِ حیات قرار دیتا ہے اس کی رجائیت ایک طرح کی خود فریبی ہے جو

محض ذہنی تسکین اور عارضی خوشی پیدا کر سکتی ہے یا زیادہ سے زیادہ لاعلمی سے پیدا ہونے والی آسودگی کو جنم دے سکتی ہے۔

اگر یہ چیز محض انفرادی ہو تو سماج کے لئے نقصان دہ نہیں ہوتی لیکن اس کی تلقین سماجی حیثیت سے نقصان دہ ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ خوش رہنے آلام اور صعوبات کو نظر انداز کر دینے پر تو زور دیتی ہے لیکن خوش رہنے کے مادی اور عملی پہلوؤں کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتی اس رجائیت کے بھی مختلف مدارج ہو سکتے ہیں جن کی فلسفیانہ اور سماجی بنیادیں الگ الگ ہوں گی۔

اب اگر اقبال کے یہاں رجائیت کی بنیادیں تلاش کرنا ہوں تو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ انسان، فطرت، خدا، زندگی اور مقصد کے متعلق کیا خیالات رکھتے تھے اور انکی رجائیت حقیقت اور تصوریت کے فلسفوں میں کس سے زیادہ قریب ہے، یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ انسان کا فطرت اور زندگی کے متعلق صرف چند خیالات رکھنا رجائیت کے عملی پہلوؤں کے بارے میں دور تک ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا بلکہ ان خیالات کا جو اثر زندگی کے دامن کو سچے نشاط اور واقعی مسرت سے بھر دے گا، وہی رجائیت کی اصل نوعیت کا تعین کرے گا۔

زندگی اقبال کے نزدیک حقیقت ہے نا پائیدار جو خود مقصد نہیں بلکہ مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اگر زندگی ہی کو حقیقت سمجھ لیا جائے تو مسرت اندوزی اور لذت کوشی کا وہ فلسفہ وجود میں آتا ہے جسے یونانیوں نے فلسفہ کی شکل دے کر نشاط پرستی سے تعبیر کیا ہے۔

اقبال اس حقیقت کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کے لئے مسرت ضروری ہے لیکن وہ محض مسرت کو خیر اور نیکی نہیں سمجھتے۔

یہاں زندگی میں مقاصد کے حاصل کرنے کا سوال ایک اہم اخلاقی سوال بن جاتا ہے کیونکہ حصولِ مسرت کے ذرائع جب عملی پہلو اختیار کریں گے تو لا محالہ ان کی نوعیت سماجی ہو جائے گی اور اگر مسرت کسی ذہنی کیفیت تک محدود رہے گی تو حقائق سے اس کا رشتہ ٹوٹ جائے گا۔

جب ہم اقبال کے ہاں مقاصد آفرینی اور خودی وغیرہ کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ شک ضرور ہوتا ہے کہ ان کے ہاں محض ایک قسم کی ذہنی آسودگی یا روحانی لذت کوشی ہی اصل حقیقت

ہے اور جیسے ہی اس مسرت کی جستجو میں مادی آسودگی یا "شکم" کا سوال پیدا ہو جائے گا، مسرت کا جذبہ معمولی اخلاقی سطح پر آجائے گا اور زندگی کے اعلیٰ مقاصد گندگی سے آلودہ ہو جائیں گے۔ سچی مسرت کیا ہے، حقیقی آسودگی کسے کہتے ہیں؟ یہ اپنی جگہ بحث طلب مسئلے ہیں، لیکن اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ بنیادی مادی ضرورتوں سے آنکھیں چرا کر تخیلی مسرت یا آسودگی خانقاہ کی یکسوئی میں ممکن ہو تو ہو، دنیوی زندگی میں تو ممکن نہیں۔

خانقاہ کی وہ زندگی جو فرار کی صورت اختیار کرے، اقبال کے نزدیک ناپسندیدہ ہے لیکن زندگی کی وہ جد و جہد بھی جو تنظیمِ حیات کے مادی اور سماجی پہلوؤں کو استوار کرے، اقبال کے لئے اہمیت نہیں رکھتی انھوں نے یہ ضرور کہا ہے کہ:

گریز کشمکشِ زندگی سے مردوں کا — اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

لیکن کشمکشِ زندگی محض اخلاقی اور روحانی ہی تو نہیں ہوتی۔

اقبال کے مقاصد اعلیٰ اور آرزوئیں بلند ہیں اور ولولۂ زندگی سے معمور ہونے کی وجہ سے زندگی کا تسلسل قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ منازل کی طرف لے جاتی ہے۔ مگر ارتقا کا یہ تصور برگساں کے تخلیقی ارتقا کی بدلی ہوئی شکل ہے اور اس کی دلکشی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر مقصدِ حیات کو واقعی زندگی کے متعلقات کے ساتھ دیکھا جائے تو انھیں تصورات ہی تک محدود رکھنا پڑتا ہے۔

اقبال کے سمجھنے میں جو چیز سب سے دشواری پیدا کرتی ہے وہ یہی تصوریت اور حقیقت کی آمیزش ہے جو منطقی حدوں میں پہنچ کر نظریہ اور عمل کا فرق بن جاتی ہے۔ تاہم اس تصوریت میں زندگی کے سمجھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کے بہت سے اشارے ملتے ہیں جن سے قوت اور توانائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

اقبال زندگی کے مناقضات کو سمجھتے تھے اس کی پیچیدگیوں سے واقف تھے اور انھیں گھٹا کر پیش بھی نہیں کرنا چاہتے تھے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ ساری منزلیں وجدان کی ایک جست ہے۔ عشق کی ایک جرأتِ رندانہ سے اور خودی کے ایک مبہم خیال ارتقا کی مدد سے طے کر لینا چاہتے تھے۔

بعض فلسفیوں نے مذہب کو روحانی تجربوں کی شکل میں سمجھنے کی کوشش کی ہے اور وجدان یا روحانی تجربہ کی مدد سے باطنی آسودگی حاصل کرنے کے وہ گر بتائے ہیں جو عمل کی باطنی کسوٹی پر پرکھے نہیں جا سکتے۔ ان کے ڈانڈے گو یونانی فلسفے سے بھی مل جاتے ہیں لیکن کانٹ وغیرہ نے اسے جدید علوم کی مدد سے بھی سمجھانیکی کوشش کی۔ غزالی نے بھی اسی مذہبی واردات کو تجربہ سے ماوراء بتایا ہے۔ اقبال کے یہاں دونوں کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔

یہ بحث دراصل اس مسئلے کے تحت آتی ہے کہ انسان کے پاس حصول علم کے لئے کیا ذرائع ہیں؟ اقبال نے اپنے مشہور لکچروں میں اس پر فلسفیانہ حیثیت سے نگاہ ڈالی ہے اور جہاں تاریخ فطرت اور قرآن کا ذکر کیا ہے وہیں باطنی واردات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ یہ باطنی واردات محض شعر کی حدوں میں رہ کر مبہم طریقہ پر انسان کی قوت اور حرکت حیات کی طرف اشارہ کرتی ہے لیکن عملی زندگی کی کسوٹی پر انفرادی وجدان بن کر رہ جاتی ہے جس پر عام تجربہ کی صداقت پرکھی نہیں جا سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ گو اقبال نے بہت سے مقامات پر عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور وجدان کو اسی کی اعلیٰ شکل بتایا ہے۔ لیکن مجموعی طور پر وہ عقل اور وجدان میں زبردست تضاد دیکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں انکی حیثیت بولہب اور مصطفیٰ کی سی ہے۔ اس تصور کا اثر اقبال کے پورے طرز فکر پر پڑتا ہے۔ اور بعض دفعہ ان کا نعرہ عمل بے سمت و بے جہت نظر آنے لگتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال بہت سی حیثیتوں سے اس فلسفہ کے مکمل طور پر حامی نہیں لیکن ان کا عشق ایک طرح کا روحانی عمل ہو کر رہ جاتا ہے اس لئے حصول خیر کی جدوجہد میں عملی اور اخلاقی پہلو نمایاں نہیں ہوتے حالانکہ اقبال زندگی کا مقصد اعلیٰ اخلاقی اقدار کا انجذاب اور حصول خیر ہی قرار دیتے ہیں۔

وہ زندگی کے سمجھنے کے سلسلے میں چند مبادیات کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتے۔ مثلاً یہ کہ زندگی ایک ارتقاء پذیر حقیقت ہے جو محض افراد کے ذریعہ آگے نہیں بڑھ سکتی بلکہ انواع اور جماعت کے دائرہ میں آکر اپنے راز کھولتی ہے۔

فرد کی اندرونی کشمکش بھی بڑی اہم حقیقت ہے لیکن فرد اور سماج کے اندر طبقات کی کشمکش اس سے بھی بڑی حقیقت ہے جو بننے اور بگڑنے دونوں حالتوں میں زندگی کی شکل بدل دیتی ہے یہی نہیں بلکہ اپنی اندرونی یا باطنی انفرادی کشمکش کے باوجود افراد کا شعور بھی بدل جاتا ہے۔

سماج کے اندر تغیر کا یہ عمل بڑا پیچیدہ ہوتا ہے کیونکہ حالات کو بدلنے کی کوشش میں انسان خود بدلتا ہے اور یہ کھیل برابر جاری رہتا ہے۔ اس دوران میں انسان فطرت کے تقاضات کو سمجھنے اور ان کو حل کرنے یا ان پر قابو پانے کی کوشش بھی کرتا ہے۔ سماجی ارتقاء پر اس کا جو اثر پڑتا ہے وہ انسانی زندگی کے سمجھنے میں اور بھی پیچیدگیاں پیدا کرتا ہے۔ اب کوئی شخص زندگی کو ہمہ گیر انداز میں دیکھنا چاہتا ہے اور تغیر کے عملی پہلوؤں کو سمجھنا چاہتا ہے تو اسے ان دونوں باتوں کو دیکھنا ہوگا کہ انسان کی جدوجہد فطرت کے مقابلہ میں کیا معنے رکھتی ہے اور سماج میں تنظیم توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے سلسلے میں کیا صورت اختیار کرتی ہے۔

اقبال کے یہاں بھی ان خیالات کی فراوانی ہے اور ان کے لاتعداد پہلو شاعرانہ حسن اور جذباتی دلسوزی کے ساتھ نمایاں ہیں۔ تاہم جو شخص بھی اقبال کی ساری تصانیف دیکھے گا اور ان کے خیالات کا تجزیہ کرکے کسی نتیجہ پر پہنچنا چاہے گا اسے اندازہ ہوگا کہ جہاں انھوں نے تسخیر فطرت کے پہلو پر غیر معمولی زور دیا ہے، وہاں فرد کی اندرونی کشمکش کے حل کرنے پر اتنا زور نہیں دیا۔ اس میں بھی باطنی کشمکش کا ذکر زیادہ ہے اور سماج کے اندر طبقاتی کشمکش کا کم۔ سماج کی تنظیم کے پہلوؤں پر انھوں نے اتنا غور نہیں کیا جتنا ایک مفکر کی حیثیت سے انھیں کرنا چاہئے تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ان کے سامنے اسلام کی شکل میں ایک بنا بنایا نظام موجود تھا۔ جس کی منظم ہیئت انھیں سب سے اعلیٰ نظر آتی تھی اس لئے وہ اس کی تفصیلات میں جانے کے بعد اسلام کی خصوصیات کا تذکرہ کرنے لگے تھے۔

یہاں تفصیل میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ تاہم اقبال نے اجتہاد اور متحرک قانونِ ارتقاء پر زور دے کر ترمیم اور تبدیلی کی گنجائش پیدا کر دی تھی جس کا تذکرہ انھوں نے اپنے لکچروں میں تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔

میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں سب سے شاندار حصہ ان کے ان خیالات پر مبنی ہے جن میں انھوں نے بنی نوع انسان کو فطرت کا فاتح قرار دیا ہے۔ گو انھیں اس سلسلے میں بھی فطرتاً اسلام ہی کا سہارا لینا پڑا کیونکہ اسلام نے فطرت کے سارے مظاہر کو انسان کے تابع فرمان بنایا تھا۔

اس جذبہ کی محرک کوئی بات رہی ہو لیکن اپنے نتائج کے لحاظ سے ان کی شاعری کا یہ حصہ ان کی انسان دوستی، آزادی پسندی اور عظمت کا اونچا نشان ہے۔

تسخیر فطرت کا تصور ایک پہلو سے انسانی عظمت کا تصور ہے کیونکہ انسان کے اندر جو حرکت اور قوت ہے وہ اسے عمل پر آمادہ کرتی ہے اور اگر قوانین فطرت اس کی راہ میں حائل ہوتے ہیں تو وہ ان کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے بجائے ان پر قابو پانے کی جدوجہد کرتا ہے۔ سائنس کی ترقی اسی عمل کا ایک جزو ہے۔

جہاں اقبال نے اپنے فنی نظریات کا ذکر کیا ہے وہاں بھی انسان محض فطرت کا نقال یا تابع نہیں ہے بلکہ فطرت میں اضافہ کرنے والا اسے حسین تر بنانے والا ہے۔

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود — راز خود را بر نگاہِ ما کشود
آفریند کائناتِ دیگرے — قلب را بخشد حیاتِ دیگرے

بہار برگ پراگندہ را بہم بربست — نگاہِ ماست کہ بر لالہ آب و رنگ افزود

تسخیر فطرت پر اقبال کی حسین ترین نظمیں ملتی ہیں، یہاں ان سب کا ذکر طوالت سے خالی نہیں، مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اقبال کا انسان فاتح فطرت ہے:۔

با جہانے نامساعد ساختن — ہست در میداں سپر انداختن
مرد خود دارے کہ باشد پختہ کار — با مزاج او بسازد روزگار
گر نہ سازد با مزاج او جہاں — می شود جنگ آزما با آسماں
برکند بنیاد موجودات را — می دہد ترکیب نو ذرات را

ایسی زندگی کی رجائیت کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ اسی جذبہ کی گرمی نے اقبال کے قلم سے یہ لازوال نغمہ پیدا کیا تھا:۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا — کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اقبال کا انسان عظیم الشان قوتوں کا مالک ہے۔ اس کا ظاہر کچھ بھی نہ ہو لیکن اس کا باطن طاقت کا خزانہ ہے، یہ احساس کہ فطرت اس کے تابع فرماں ہے، اس کا عمل قدرت کے تخلیقی عمل کا ایک جزو ہے، خدا اس کی آزادی اور بے باکی پر چیں بہ جبیں ہونے کے بجائے اسے اپنے جوہر نمایاں کرنے کا موقع دیتا ہے انسانیت کو اعلیٰ اور ارفع شکل میں پیش کرنے کے علاوہ اسے لاتعداد امکانات کا مجسمہ اور تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اسی احساس سے رجائیت کے چشمے پھوٹتے ہیں۔

اقبال کی شاعری میں انسان اور خدا کا تعلق آقا اور غلام کا نہیں ہے بلکہ رفیقانہ ہے۔ وہ اس سے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر باتیں کر سکتا ہے اور عمل تخلیق میں ایک نائب کی طرح اس کا شریک ہے اسے فخر ہے کہ:

نائب حق در جہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اسی لیئے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اگر اس کے ہاتھ سے کوئی غلط لیکن نادر کام وجود میں آجائے گا تو خدا اس سے خوش ہوگا کیونکہ اس سے انسان کے تخلیقی جوہر نمایاں ہوں گے۔

گر از دست تو کارِ نادر آید — گنا ہے ہم اگر باشد صواب است

انسان کی پیدائش، انکارِ ابلیس، انسان، ابلیس اور خدا، اغوائے آدم، بہشت سے باہر نکلنا، ان تمام موضوعات پر اقبال نے جس طرح بحث کی ہے گو وہ عام اسلامی مفکرین کے تصورات سے مختلف نہیں، لیکن ان میں انسان بہت قوی اور پر شکوہ نظر آتا ہے وہ احساسِ گناہ سے پشیمان اور پریشان نہیں دکھائی دیتا بلکہ یہ محسوس کرتا ہے کہ زمین پر اس کا آنا بالکل مقصد خداوندی کے موافق ہے۔

جبر کا عقیدہ بھی انسان کو متشائم اور قنوطی بناتا ہے۔ چنانچہ شوپن ہائر کا انسان جبر کی چکی میں اس طرح پس رہا ہے کہ وہ اپنی آرزوؤں کے مطابق جی ہی نہیں سکتا۔ اقبال کے خیالات

اس تصور کی زبردست تردید کرتے ہیں، ان کا انسان فاعل مختار ہے اور یہی اختیار اس کے ارتقاء کی نوعیت متعین کرتا ہے انھیں کے الفاظ ہیں :-

"کسی شئے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ نمود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ :-

"انسان کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ خود اپنے مقصد کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے، کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری قوت کے ساتھ اسے اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ اس تدریجی ترقی کے تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔"

خدا اور انسان کی شرکت سے نظام کائنات کی ترتیب انسانی عظمت کے تصور کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ کیونکہ اس سے تقدیر کا مفہوم بالکل بدل جاتا ہے اور مستقبل ایک کھلا ہوا امکان نظر آنے لگتا ہے۔

اے کہ گوئی بودنی ایں بود و شد   کارہا پابند آئیں بود و شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ   نے خودی را نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد و نیاز   با تو ما سازیم تو با ما بہ ساز

مرد مومن کی یہ ترقی اپنی منطقی حدوں پہ پہنچ کر ایک خاص طرح کی روحانی ترقی ہو کر رہ جاتی ہے :-

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے   خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں   تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

مرد مومن اور انسانی ارتقاء کا ذکر آگیا ہے تو ایک نظر اس مسئلہ پر بھی ڈال لینا ضروری ہے کہ اس ترقی کے حدود کیا ہوں گے۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق انسان معمولی حیوان کے درجے سے ترقی کر کے فوق البشر کے درجہ تک پہنچ سکتا ہے اور مرد کامل بن سکتا ہے، یہ عقیدہ عقیدے کی حیثیت سے انسان کی جدوجہد کی قوت بڑھاتا ہے اور اس کی جدوجہد کو ایک مقصد

عطا کرتا ہے، اقبال کا مردِ کامل نظام حیات کو سنوار دے گا اور جنگ زدہ دنیا کو دامنِ امن سے بھر دے گا:۔

اے سوار اشہب دوراں بیا — اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
شورش اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ — جام صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایام صلح — جنگ جویاں را بدہ پیغام صلح
نوع انسان مزرع و تو حاصلی — کاروان زندگی را منزلی

آج ایک مرد کامل کی جگہ جدوجہد کرتے ہوئے عوام ہیں اور وہی نوع انسانی کو محبت امن اور اخوت کا جانفزا پیام دے سکتے ہیں۔ مرد کامل کی بحث طلب تصور سے قطع نظر جنگ زدہ دنیا کے لئے یہ پیام کسقدر دل نواز ہے۔

اس وقت اس بحث کا موقع نہیں کہ ایک وقت میں ایک ہی مرد کامل ہوگا یا کئی۔ دنیا فوق البشروں کے سماج میں تبدیل ہو جائے گی یا ایک آمر فوق البشر کے زیر نگیں ہوگی۔ خودیوں کے تصادم کو روکنے کے کیا ذرائع ہوں گے اور نیابت الٰہیہ کی منزل تمام بنی آدم کی منزل ہوگی یا صرف چند کی ۔۔ یہ تمام سوالات پیچیدہ ہیں۔ یہاں انسان کے اخلاق اور روحانی ارتقار کا نتیجہ دیکھنا مقصود ہے اور وہ یقیناً یہی ہے کہ انسان طلسم زمان و مکان کو توڑ کر بے نمود دنیاؤں کی جستجو میں سرگرم سیر ہو سکتا ہے۔

اس منزل تک پہنچنے کی جدوجہد امید اور یقین کی جدوجہد ہے جو مابعد الطبیعاتی خول میں گرفتار ہونے کے باوجود انسان کی عظمتوں اور صلاحیتوں کی آئینہ دار ہے۔

بہرحال انسان کی پرواز دور تک ہے مگر موت اسے ہمیشہ کے لئے سلا سکتی ہے اور اسکی جدوجہد کا خاتمہ کر سکتی ہے یہ خیال مایوسی اور قنوطیت پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن اقبال کے پاس اس کا توڑ بھی موجود ہے اقبال کا مرد مومن مرتا ہی نہیں حیات بعد موت کا عقیدہ رکھنے کی وجہ سے اقبال موت سے خائف نہیں ہیں، اس عقیدہ میں ہزار ہا سال کے مذہبی اور صوفیانہ عقائد شامل ہیں اور نمایاں طور پر اقبال کی ذہنی تشکیل کرتے ہیں۔ یہاں بھی اس تصور کی اصل

بنیادوں کا پتہ لگانے کا موقعہ نہیں ہے صرف اس کے اثر کو دیکھنا ہے موت کے بعد زندگی کے باقی رہنے کا یقین بڑی توانائی پیدا کرتا ہے ۔

موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے — خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں — آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں
ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی — یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

جب موت بھی انسان کو نہیں مار سکتی تو پھر اس کی امیدوں اور آرزوں کا کیا ٹھکانہ ہے ان خیالات کی تاویل مختلف شکلوں میں کی جا سکتی ہے ۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان سے فائدہ اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب ہم زندگی اور موت کو محض علامتوں کی حیثیت سے دیکھیں اور انفرادی زندگی کو زمان و مکان کی حدوں میں نہ دیکھیں بلکہ حیاتِ مطلق اور اس کے تسلسل کو دیکھیں ؛۔

اقبالؔ نے زندگی کے اس تسلسل پر ساقی نامہ پر چند لاجواب شعر کہے ہیں :۔

ہوا جب اسے سامنا موت کا — کٹھن تھا بہت تھامنا موت کا
اتر کر جہانِ مکافات میں — رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج — اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے — اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات — ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

اس گہری مابعد الطبعیاتی رنگ آمیزی میں اسلامی فکر کے اشارے ہیں، لایخلف المیعاد اور لاتقنطوا کے سہارے ہیں تاکہ مٹتے ہوئے اسلامی ممالک اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی قوت پیدا کریں اور بیداری کا یہ درس اس قدر خوبصورت اور اعلیٰ ہے کہ ہر شخص اسے اپنے اندر محسوس کرتا ہے ۔ چند شعر دیکھئے :۔

بہ آشیاں نہ نشینم زلذت پرواز — گہے بہ شاخ گلم گاہ برلب جو یم !

می تواں ریخت درآغوش خزاں لالہ وگل   خیزد برشاخ کہن خونِ رگِ تاک انداز

مشوائے غنچۂ نورستہ دلگیر   ازیں بستاں سرا دیگر چہ خواہی
لب جو بزم گُل مرغِ چمن سیر   صبا شبنم نوائے صبح گاہی

اگر باو نداری خیز دریاب   کہ چوں پادا کنی جولانگہے ہست

باز خلوت کدۂ غنچہ بروں زن چو شمیم   بانسیمِ سحر آمیزد و زیدن آموز
آفریدند اگر شبنم بے مایہ تُرا   خیزد برداغ دل لالہ چکیدن آموز

زندگی حسن وکیف اور قوت سے بھری ہوئی معلوم ہوتی ہے اور انسان فطرت کا شاہکار بن کر نمایاں ہوتا ہے جس سے بہتر کوئی چیز نہیں جس کے لئے سب کچھ ہے۔ یہ بات کئی حیثیتوں سے دشواری پیدا کرتی ہے۔ اقبالؔ کے یہاں حصول مقصد کی راہ واضح نہیں ہے اور چالاک سے چالاک راہی ان نادر اور حسین خیالات کے ہجوم میں کھو کر رہ جاتا ہے۔

بہر حال اقبالؔ جب عظمتِ انسانی کی نغمہ خوانی کرتے ہیں تو دنیا کے کسی بڑے سے بڑے انسان دوست سے پیچھے نہیں رہتے ان کا یہ عقیدہ کہ انسان کائنات کا مرکز اور محور ہے اور کائنات کی جوانیاں اس کے اشاروں پر اپنا سب کچھ لٹا دینے کے لئے آمادہ ہیں۔ بڑا پہلودار عقیدہ ہے۔ کوئی سماجی فلسفہ انسان کی عظمت کو تسلیم کئے بغیر انسان کی مسرتوں کا ضامن نہیں بن سکتا اور اگر اقبالؔ نے اور کچھ نہ لکھا ہوتا بلکہ انسان کی برگزیدگی پر ہی زور دیا ہوتا تو بھی وہ انسان کے ایک عظیم الشان شاعر ہوتے۔ چند شعر سنئے :۔

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں   کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن   تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام   یہ کہکشاں یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک

اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جب انسان اپنی قوتوں سے بے خبر ہو جاتا ہے تو اقبالؔ اسے چونکاتے ہیں :۔

آتی ہے دمِ صبح صدا عرشِ بریں سے   کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق   ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک

تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار   کیا شعلہ کبھی ہوتا ہے غلام خس و خاشاک
مہر و مہ و انجم نہیں محکوم ترے کیوں   کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک

یہاں پھر ایک بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اقبال کا انسان تعمیر و تخلیق کا پیکر ہونے محنت کش اور کم آزار ہونے کے باوجود خونریز بھی ہے اور اس تصور میں سرمایہ دارانہ انسان کی تصویر نظر آتی ہے۔

اقبال کے طوفان بدوش خیالات ہماری رگوں میں خون کی گردش تیز کر دیتے ہیں۔ لیکن عمل کی راہ نہیں بتاتے۔ ان کا فقر غیور ہونے کے باوجود امان اللہ، نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے سامنے جھک جاتا ہے اور ان میں یہ روحانی صفات ڈھونڈ نکالتا ہے جس کے وہ حامل نہیں، اقبال زندگی کو مسرتوں سے بھر دینے کے مادی اور عملی ذرائع کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ قدرت اپنا نظام حیات اپنی خواہش کے مطابق بنانے میں خود انسان کا ساتھ دیتی ہے تو انسانی اختیارات کی انتہا نہیں رہ جاتی۔

درشکن آں را کہ ناید سازگار   از ضمیر خود دگر عالم بیار
گفتند جہان ما آیا بہ تو می سازد   گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

کیا یہ یقین کہ انسان اپنی تقدیر کا معمار آپ ہے جد و جہد کے بہت سے راستے انسانی ارتقا کے لئے نہیں کھول دیتا؟ کیا اس سے آزادیٔ خیال کی بنیادیں استوار نہیں ہوتیں؟

اس میں شک نہیں کہ اقبال، افلاطون کے تصوریت کے مخالف ہوتے ہوئے بھی حقیقت کے مقابلے میں عینیت کے قریب تھے اس لئے ان کا فلسفۂ عمل کہیں کہیں محض خیال ہو کر رہ جاتا ہے۔

اگر انھوں نے سماجی زندگی کی کشمکش کو طبقاتی لوٹ کھسوٹ اور سامراج اور سرمایہ داری کے استحصال کی روشنی میں دیکھا ہوتا، اگر عوام کی زندگی کے معمولی مطالبات پر نگاہ ڈالی ہوتی تو وہ ہمیں واضح طور پر بتا سکتے کہ روحانی ارتقا سے پہلے زندہ رہنے کے لئے اپنے ہی سماجی نظام میں شدید کشمکش کی ضرورت ہے اور اس وقت ان پر اشاروں کے اثباتی عملی پہلو نمایاں ہو کر یہ بھی بتلاتے کہ انسان اپنی عظمت کے اظہار کے لئے کون سی عملی راہیں اختیار کر سکتا ہے اور ایک غیر متوازی غیر منصفانہ سماجی زندگی کے بندھنوں کو کس طرح توڑ سکتا ہے۔

سیّد ارتضیٰ حسین

اقبالؔ ایک فلسفی شاعر

اقبالؔ کے بنیادی عقائد کے اہم ترین اجزا یہ ہیں :۔

(۱) حقیقت کا یقین (۲) لذت جستجو میں ہے، پالینے میں نہیں (۳) عشق اسی لذت کا پروردہ ہے اور "یقین" کو محکم تر بنانے والا بھی ۔

قدیم ہندوستانی (آریائی) فلسفہ میں حقیقت کا یقین غالباً اتنا محکم نہیں اور نہ اس کے استحکام کے لئے انسانی کوششوں پر اتنا زور ہے بلکہ (ALLUSISM) یعنی مجاز کی دلفریب اور رنگ فریب شکلوں ہی میں گم ہو جانے کی کوشش کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے ۔ اور اسی وجہ سے آریائی نظریہ آرٹ و فلسفہ کو انسانی صلاحیتوں کا بہترین مرکز و مصرف سمجھتا رہا ہے ۔ اقبالؔ کو اس نظریہ سے اختلاف ہے ۔ اس کے نزدیک یہ "مظاہرات" محض عقل کی پیداوار ہیں یا "فریب" کی اور انسان کو اس کے اصلی اور بلند مقصد حیات سے بھٹکا دینے والے ہیں ۔ لیکن حقیقت کے وجود اور اس کی ابدیت لامتناہیت کے دونوں قایل ہیں اور دونوں اسے مانتے ہیں کہ انسان کی (روحانی) ترقی کے لئے اس کا حقیقت سے "متعلق" ہونا ضروری ہے جو وہ صرف اپنی صلاحیتوں کو ترقی دینے سے حاصل کر سکتا ہے اور اس اعتبار سے دونوں گروہ کے فلسفیوں کو متحد الخیال کہا جا سکتا ہے ۔ اختلاف صرف ان راہوں کے متعلق ہے جن پر گامزن ہو کر انسان اپنے اصلی مقصد کو سمجھ سکتا ہے اور سمجھ کر عمل کر سکتا ہے ۔ اقبالؔ ایک حد تک انسانی فطرت کے کچھ جذبوں یا ضرورتوں، مثلاً جذبۂ "تخلیق" کو آرٹ کی صورت میں یا جذبۂ "تفکر" کو صرف چند متعین صورتوں میں روا رکھتا ہے اور اس حیثیت سے شاید وہ انسان کی شخصیت کو تمام تنوعات کے ساتھ نشو و نما حاصل کرنے سے روکتا ہے یا کم از کم یہ کہ انسان کی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے اپنے نظریہ کے اعتبار سے اس میں پوری ترقی کا امکان نہیں پاتا ۔ اقبالؔ اہل فکر اور اہل علم کو تین گروہ میں تقسیم کرتا ہے ۔ فرنگی، عجمی، مردِ مومن،

اقبالؔ کا خیال ہے کہ۔ اوّل الذکر دونوں ایک ہی مرض میں مبتلا ہیں۔ اور انھیں کے فلسفے کی پیروی نے مردِ مومن کو بھی اپنے منصب اولین سے بے خبر کر دیا۔

مردِ مومن کو البتہ اپنے وجود کا یقین ہے اور اس اعتبار سے وہ پہلے دونوں گروہ کی مخالفت کرتا ہے۔

(۲)

"ملّت بیضا" کو اقبالؔ دو خطرات سے بچانا چاہتا ہے:۔

۱۔ عجمیت۔ جس کے عناصر میں تہذیب فرنگ، قومیت، قنوطیت اور افیونی تاثیر رکھنے والا آرٹ و فلسفہ وغیرہ۔

۲۔ نامحکمی، بے یقینی، عدم خود اعتمادی وغیرہ۔

اور چونکہ ملّت کے رگ و پے میں یہ "زہر" سرایت کر چکا تھا یا اس کے سرایت کرنے کا خدشہ تھا، اس لئے اس کے خلاف مستقل جہاد ملّت کی بقا کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے۔

اگر اقبالؔ کا ذہنی نشو و نما "ہند و مسلم" زندگی کے بحرانی دور کے وقت نہ ہوتا تو بہت ممکن تھا کہ اس کے فلسفے میں بقا کے لئے جہد مسلسل پر اتنا زور نہ ہوتا اور شاید وہ زیادہ پرامن زندگی کا پیامبر ہوتا لیکن اس کے سامنے مسلمانوں کی بقا کا سوال تھا جس کے لئے سختی سے ٹوکنا اور سخت کوشی کی تعلیم ضروری تھی۔

ہندو فلسفہ کی روح "تشکیک" ہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمان کے لئے "دُبدھا" یا تذبذب سم قاتل سے کم نہ ثابت ہوتا۔ اس لئے مسلمانوں کی بقا کے لئے اقبالؔ نے ضروری سمجھا کہ اپنی "خودی" سے واقف کرا دی۔ خودی یعنی اپنے وجود اور خصوصیت کا احساس ہی ان کو اکثریت میں جذب ہونے سے روک سکتا تھا۔ اس لئے ضروری تھا کہ مسلمانوں کو سمجھایا جائے کہ ان کی امتیازی خصوصیات کیا ہیں جن کو محسوس کر کے وہ اپنی اجتماعی انفرادیت قائم رکھ سکیں۔

اسی وجہ سے خودی کا نظریہ اقبالؔ کے فلسفہ کا مرکزی تصور رہے ملت کی خودی قائم رکھنے کے لئے لازم تھا کہ ایک ایسا مرکز بنایا جائے جس سے وابستہ ہو کر قوم کو تقویت ملے۔ انسانی فطرت ایک ماورائی اور غیر شخصی "اصول" سے دیر پا رشتہ قائم کر کے کبھی زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتی اس لئے خدا کا

سہارا چھوڑ کر "اقبالؔ" نے وہ مرکز بنایا جس سے بحیثیت انسان کے عشق کیا جاسکتا ہے اور وہ ہے رسول اللہؐ کی ذاتِ گرامی۔ قوم کی "قومیت" کا استحکام محض رسولؐ کی ذات اقدس سے وابستہ ہونے پر مبنی تھا۔ اقبالؔ کے نزدیک اس عشق کے دو پہلو تھے (۱) محض شخصی۔ چنانچہ خود اقبالؔ کو ذات نبوی سے عشق تھا اور اس کے لئے بحیثیت شاعر کے یہ کافی تھا (۲) ملت کے لئے اس باب میں رسالت کا پہلو ضروری تھا۔

انسان جب "حال" سے بیزار ہوتا ہے تو فردا کی شکل اس کے ذہن میں ماضی کے "مطابق آتی ہے۔ اس لئے کہ ماضی ہی کا اسے (خوشگوار) تجربہ ہوتا ہے اس کے علاوہ انسانی مزاج کی فطری رومانیت، دور کی چیز یعنی ماضی کو دلفریب رنگ و روپ عطا کر دیتی ہے اور اس کی تمنا دل میں پیدا ہوتی ہے علاوہ اس کے ایک مٹی ہوئی چیز کا سوز آرٹسٹ کو بیحد متاثر کرتا ہے اور اقبالؔ بھی ہارڈی کی طرح اس چیز کے لئے روتا ہے وہ تصوریں تو اسے محسوس کرتا ہے لیکن حقیقت میں ناپید ہوتی ہے۔

تاریخ کے مطالعے نے اقبالؔ کو بتایا کہ مسلمانوں کا ماضی کتنا شاندار تھا اور قوم کی خودی کو ابھارنے کے لئے دوسرا وسیلہ اس نے یہ اختیار کیا کہ ماضی کی شاندار روایتوں کا سہارا قوم کو دے۔ نظریہ ارتقا کا بھی اقبالؔ قائل ہے۔ اس نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ اگر وہ اپنے "عمل کا احتساب نہ کرتے رہیں گے" تو وہ بھی دوسری قوموں کی طرح مٹ جائیں گے۔ اقبالؔ کے نظریہ کے مطابق پیدائش نشو و نما اور فنا کے کلیہ کا اطلاق مسلمانوں پر نہیں ہو سکتا کیونکہ "اس کی اذانوں سے سرّ کلیم و خلیل فاش ہے"۔

(۳)

اقبالؔ فلسفی بھی تھا اور اسلام سے اس کا لگاؤ محض قلبی تعلقات کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اقبالؔ کو صحیح نظریۂ حیات وہی نظر آیا جو اسلام نے پیش کیا تھا یعنی یہ کہ اسلام کی بلند ترین یا سب سے زیادہ ترقی کردہ شخصیت مردِ مومن ہے جو منزل فوق البشر پر تدریجی ترقی سے پہنچا ہے۔ جس کے زینے یہ ہیں:۔ (۱) خودی کا احساس اور اس کی ترقی (۲) کشاکش حیات میں عملی اقدام (۳) شرار سماوی یا سوز دروں جو صوفیہ میں پایا جاتا ہے (۴) فقر و بے نیازی۔

(۵) عقل سے نہیں بلکہ تجربہ سے حقیقت تک پہنچنا (۶) ترقی عشق جو انسان کو زمان و مکان کی قیود سے آزاد کرادیتی ہے۔

(۴)

حقیقت وہ اصول اولین ہے "جو ہر مخلوق میں رواں دواں ہے اور اس سے ماورا بھی ہے۔ ہر "مخلوق" فانی ہے اور "مخلوق" ہونے کی وجہ سے مجبور۔ لیکن حقیقت ازل سے ابد تک متحرک ہے اور "آزاد" نظریۂ ارتقاء کا اقبال اس اعتبار سے بھی قائل ہے کہ وہ موت کو جمود سے علیحدہ کوئی دوسری چیز تصور نہیں کرتا اور زندگی اس کے نزدیک صرف مسلسل حرکت کا نام ہے۔ "جاوداں پیہم رواں ہر دم جواں ہے زندگی" زندگی کی یہ صورت ازل سے ابد تک کارفرما ہے "اور سلسلۂ روز و شب" محض اس کی تقسیم ہے تاکہ ذہن انسانی اس کا تصور قائم کرسکے اور اس کی حرکت کے اعتبار سے انسان ترقی کرتا جائے۔

رہ گیا اقبال کا آرٹ یعنی "اسکی شاعرانہ فن کاری" سو وہ بیک وقت اس کے نظریۂ حیات کی "محکم اساس" بھی ہے اور اس سے بے نیازی بھی۔ اقبال کی شاعرانہ فنکاری کے سلسلے میں اسکے نظریۂ ادب کا ذکر بھی ناگزیر ہے۔ یہ نظریہ ان کے مجموعی فلسفۂ حیات کا تابع ہے۔

اس کی فنکاری کے تجزیہ کے لئے یہ نکات قائم کئے جاسکتے ہیں (۱) وہ شاعر تھا اس لئے اس نے مذہبی روایتوں کی ضرورت روح کو پیش کیا (۲) اس نے اپنے خیال کے اظہار کے لئے چند خاص رموزات اختیار کئے۔ مثلاً کلیم، خلیل، ابلیس، قیس، صحرا، عمل وغیرہ (۳) لہجہ کی آفاقیت۔ (۴) تخیل کی بلندی اور ہمہ گیری (۵) الفاظ کا ایجاز اور جامعیت (۶) تسلسل بیان و خیال (۷) ترنم (۸) قوت ایجاد نظموں کے نئے سانچے (۹) مضامین اور موضوعات کا تنوع پیش کرنے کی صلاحیت جس سے نظم کی تاثیر میں اضافہ ہوتا ہے (۱۰) فلسفیانہ مزاج۔

وہ حیات کی دو مختلف کشمکش ہمیشہ دیکھتا رہا۔ مصطفائیت و بولہبی و فرعونی و شبیری کی نذیری یعنی خیر و شر کا جھگڑا اور خیر کی فتح شر پر۔ لیکن خیر و شر کو وہ اس طریقہ سے مطابق نہیں کرسکا جس طرح آرین فلسفہ نے کیا ہے۔ یعنی یہ کہ خیر و شر کی مخالفت کرکے خیر کو ترقی دیتا ہے اور آخر میں جاکر خیر میں جذب ہو جاتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ حیات فلسفۂ کشمکش ہو کر رہ گیا ہے جس سے اسے دو نقصانات پہنچے (۱) پوری کائنات سے ہم آہنگی وہ پیدا نہ کرسکا (۲) صلح، آشتی، امن اور سکون کا وہ پیامبر نہ ہوسکا

اور اس کے فلسفے میں تضاد پیدا ہو گیا۔ یعنی یہ کہ مومن کی ترقی کافر کے خلاف جہاد کرنے سے ہوتی ہے خواہ وہ جہاد روحانی ہی کیوں نہ ہو۔

وہ دو گروہ میں انسانیت کی تقسیم کرتا ہے اور خود جب وہ مرد مومن کی طرفداری کرتا ہے تو لامحالہ اسے دوسرے گروہ کی مخالفت کرنی پڑتی ہے اور اس طرح سے اس کے پیغام سے پوری انسانیت فائدہ نہیں اٹھا سکتی۔

یہ تضاد خود اسلام کی تعلیم میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے اقبالؔ مجبور تھا اور اس کی مطابقت پیدا کرنے کے لئے اسے اسلام سے آگے جانا پڑتا جس کے لئے وہ تیار نہ تھا۔ اقبالؔ بحیثیت انسان ہونے کے اس وجہ سے بھی ناکام رہا کہ اس نے اپنی شخصیت کو تشکیک اور بے اعتقادی کے تجربوں سے دور رکھا اور اپنی توجہ سائنس کی ترقی کی طرف نہیں کی۔ یعنی یہ کہ اقبال نے یہ بھی نہیں بتایا کہ اگر سائنس کی ترقی سے ملت کو فائدہ پہنچے تو سائنس کا دامن کیوں نہ پکڑا جائے؟

فرد و ملت کے رشتہ کو بھی اقبالؔ نے واضح طور پر نہیں پیش کیا کہ اگر ملت سے وابستگی فرد کی ذاتی ترقی میں حائل ہو تو فرد کیا کرے۔ ان دونوں سوالات کا جواب اقبالؔ کے پاس یہ تھا کہ ملت بغیر ایمان کے قائم نہیں رہ سکتی اور یہ کہ "فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں" مگر یہ جواب کس حد تک شبہات کو دور کر سکتا ہے؟ کیا اسلام کے پیش کردہ سیاسی و معاشی نظام کا اطلاق آج کی دنیا پر بھی ہو سکتا ہے۔ یہ سوال اس لئے اٹھتا ہے کہ اقبالؔ نے معاشیات کو بھی اپنے درس و پیام میں شامل کر لیا تھا لیکن اس پر کوئی توجہ نہیں کی۔

اقبالؔ کے جذبات میں روحانی ترقی شدید انفرادیت کی متقاضی ہے۔ اس لئے اقبالؔ کا نظریہ بلند آرٹ پر تو صادق آتا ہے لیکن آرٹ کے اس حصّہ کو جو دلفریب بھی ہے خارج کر دیتا ہے۔ چنانچہ ضرب کلیم اور پس چہ باید کرد میں "قاہری ہی قاہری" ہے "دلبری" کا پتہ نہیں۔ وعظ اور آرٹ میں صحیح توازن قائم رکھنا بڑا مشکل کام ہے۔

یہ تعجب کی بات نہیں کہ اقبالؔ فارسی میں بہ نسبت اردو کے زیادہ بے تکلفی محسوس کرتا ہے جو سنجیدہ مابعد الطبیعات کا بوجھ برداشت کرنے اور تغزل کی سبک رنگ آمیزی کی پوری اہلیت رکھتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اقبالؔ اردو میں بھی ناکامیاب نہیں رہا۔

(۷)

جذباتی شدت کے اس درجہ تک جو خلاقانہ شاعر کے لئے ضروری ہے ۔ اقبال صرف اسی جذبہ کے ذریعہ سے پہنچ سکتا تھا جو اسلام اور مسلمانوں کے لئے اس کے دل میں پایا جاتا تھا ۔ اس لئے اس کو فرقہ وار قرار دینا ناانصافی ہوگی ۔ اس کے علاوہ ان کی شاعری میں ایسے اقدار بھی ملتے ہیں جو انسان کی اونچائیوں کے اعتبار سے بڑی قیمت رکھتے ہیں اور اس لئے اقبال کے لہجے میں باوقار آفاقیت بہ نسبت دوسرے شعراء کے بہت زیادہ نمایاں ہے ۔

(۸)

اقبال اس اعتبار سے بھی انسان پرست ہے کہ تہذیب حاضر کے امراض کی اس نے تشخیص کی ۔ اور علاج بھی بتایا کہ ـــ فطرت کے اس قانون کو اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ ہر وجود اپنے اندر "خودنمائی" کی تحریک محسوس کرتا ہے ورنہ اس کے لئے فنا کا خطرہ ہے ۔ صحت مند بالیدگی کے لئے خودنمائی لازمی ہے ۔ اس اعتبار سے بھی اقبال نظریۂ ارتقا کا قائل ہے درامل اقبال نے جس مسئلہ پر سب سے زیادہ غور کیا ہے وہ "فنا اور بقا" کا مسئلہ ہے اور جس لحاظ سے وہ شاعر کم اور فلسفی زیادہ ہے، لیکن اس غور و فکر کا ذمہ وار نہ صرف اسکا مفکرانہ مزاج تھا بلکہ "ہندو مسلم" سیاست بھی اسکی متقاضی تھی ۔

اقبال کے نزدیک آدم اشرف المخلوقات اس وجہ سے ہے کہ وہ فطرت کے سب سے بڑے جذبے یعنی خلاقی اور ترقی کا بھی حامل ہے اور نمائندہ بھی اور اس صورت میں بیک وقت راز اور حقیقت دونوں ہے ۔ یعنی یہ کہ اگر آدم " در خود نگر " تو وہ فطرت کے سر دوازلی کا محرم بن جائے گا اور اسی " در خود نگریستن " کی صلاحیت کا نام اقبال نے " خودی " رکھا ہے ۔ اقبال کا یہ نظریہ ایک حد تک جدید ارتقائیوں کی یاد دلاتا ہے لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس کا نظریہ، ان کے فلسفہ سے ماخوذ ہے ۔ مذہبی کتابوں میں خلقت آدم کو شاعرانہ اور تمثیلی صورت میں پیش کیا ہے مگر بات ایک ہی ہے صرف الفاظ اور پیرایہ اظہار کا اختلاف ہے جب تک انھوں نے پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ اور بال جبریل تصنیف کی دونوں کی مصالحت قائم رہی ۔ لیکن اس کے بعد چونکہ فرد و ملت کے مسئلہ میں آفاقی تصور کا اطلاق ناممکن ہے، اس لئے اس حیثیت سے ان کی " فکر " کو صدمہ پہنچا اور اسی کے ساتھ ان کی شاعری کو بھی ۔

....

ڈاکٹر فرمان فتحپوری

اقبالؔ و غالبؔ کا تقابلی مُطالعہ

غالبؔ اور اقبالؔ دونوں اردو کے مایہ ناز فنکار ہیں ـــ دونوں اردو فارسی کے عظیم المرتبت شاعر، اپنے اپنے اسلوب کے موجد اور اپنی زبان کے خلاق ہیں۔ دونوں ابداع اور اختراع کی بے پناہ قوتوں کے مالک ہیں، دونوں کا طرزِ فکر فلسفیانہ ہے۔ دونوں نے ادب میں ترقی پسندانہ رجحانات کو رواج دے کر ہماری شاعری کو ایک نیا موڑ عطا کیا۔ اگر غالبؔ و اقبالؔ کی شخصیتوں کے اس خارجی مماثلت کے اسباب پر غور کریں اور دونوں کے مجموعی کلام کو پیشِ نظر رکھ کر ان کی فنی، علمی اور تخلیقی بصیرتوں کا تقابلی جائزہ لیں تو ہمیں ان کی طبیعتوں میں عجیب تطابق اور تشابہ نظر آئے گا۔

بات یہ ہے کہ اقبالؔ شروع میں زبان کی سادگی اور بیان کے لوچ کی وجہ سے داغؔ کی طرف متوجہ ہوئے اور ابتدائی غزلیں انھیں کے رنگ میں کہیں لیکن چونکہ اقبالؔ اور داغ میں کوئی ذہنی مناسبت نہ تھی، اس لئے وہ بہت جلد داغؔ کے رنگ سے ہٹ کر غالبؔ کی طرف مائل ہو گئے۔

پروفیسر عبد القادر سروری مصنف "جدید اردو شاعری" لکھتے ہیں کہ :-

"داغؔ کی صناعی سے سیر ہو جانے کے بعد فطرۃً اقبالؔ کی طبیعت کو غالبؔ سے لگاؤ پیدا ہوا۔ غالبؔ کے خیال میں وہی عمق ہے جس کی اقبالؔ کو ابتدا سے تلاش تھی چنانچہ انھوں نے ارشد وغیرہ کی صحبتوں سے استفادہ کیا۔ داغؔ سے اصلاح لی اور غالبؔ سے معنوی فیض حاصل کیا اور یہ آخری اثر ان کی طبیعت کے مناسب تھا۔ اس لئے دیرپا ثابت ہوا۔ اور آخر تک کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوتا رہا۔"

اس میں شبہ نہیں کہ اقبالؔ اگر کسی اردو شاعر سے متاثر ہوئے ہیں تو وہ صرف غالبؔ تھے۔ بانگ درا میں غالب پر جو نظم ہے۔ اس میں کلام غالبؔ کے ان نکات و محاسن کی تفصیل بھی ملتی ہے جنھوں نے اقبالؔ کو غالبؔ کا گرویدہ بنا لیا تھا اور یہ گرویدگی آخر تک قائم رہی۔

"جاوید نامہ" میں ارواح جلیلہ کے عنوان سے روح غالب اور اقبال کا جو مکالمہ ملتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال آخر تک روح غالب سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی معقول بات کہی ہے کہ :۔

"اقبال کے یہاں رومی بھی ہیں، نطشے بھی، کانٹ بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی ہیں اور لینن بھی، بیدل بھی ہیں اور غالب بھی لیکن اقبال کے اندر ان سب میں کسی کی حیثیت جوں کی توں باقی نہ رہی۔ اس نے اپنے تصورات کا قالین بننے ہوئے کچھ رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لئے ہیں، لیکن اس کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے نقشہ کی ہو بہو نقل نہیں ہے۔"

اقبال کے قالین کے ان دھاگوں اور خاکوں کے متعلق جو بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم دوسروں سے لئے گئے ہیں۔ بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن ان دھاگوں اور خاکوں کو تفصیل سے سامنے لانے کی کوشش نہیں کی گئی جو انھوں نے اُردو کے ایک شاعر سے لئے ہیں۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے "روح اقبال" کے حاشیہ میں غالب و اقبال کے ذوق باطنی کی مناسبت کی طرف اشارے کئے ہیں "آثار اقبال" کے مصنف نے بھی اردو شاعری سے قطع نظر کرکے غالب و اقبال کے صرف فارسی کلام کا مختصر تقابلی جائزہ لیا ہے۔ مگر ان دونوں کے مجموعی کلام کو پیش نظر رکھ کر اب تک اس مسئلہ پر تفصیلی قلم نہیں اٹھایا گیا۔ اس وقت ہم کو غالب و اقبال کے ذہنی وفنی اشتراک کا ذرا وضاحت سے جائزہ لینا ہے:۔

اقبال قدیم مشرقی فن کاروں کی طرح آرٹ کے سلسلہ میں ایمائیت و رمزیت کو محض واقعہ نگاری پر ترجیح دیتے ہیں اور یوں اظہار خیال کرتے ہیں :۔

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است | حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

فنی معاملہ میں غالب بھی اس نقطۂ نگاہ کو محبوب و ملحوظ رکھتے ہیں ؎

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو | بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

فارسی میں کہتے ہیں ؎

رمز شناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد | محرم آں است کہ رہ جز بہ اشارہ نہ زدد

دونوں کے فارسی اشعار تقریباً متحد المعنی و متحد اللفظ ہیں۔ اقبال ہر چند کہ فلسفی شاعر ہیں، لیکن وہ اس دعوے کی کہ

"برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است"

کی دلیل پیش نہیں کرتے اس کے برعکس غالب یہ کہہ کر کہ "رمز شناس کا" ہر نکتہ ادائے دارد" اپنے بیان کو استدلال سے مضبوط کر دیا ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ بعض محسوسات وجذبات ایسے لطیف ہوتے ہیں جو الفاظ کا بوجھ نہیں اٹھا سکتے یا یوں کہہ لیجئے کہ الفاظ احساسات کی لطافت و نزاکت کو پیش کرنے سے قاصر رہتے ہیں ایسی صورتوں میں احساس سے لطف اندوز ہونے کے لئے صرف علمی سرمایہ داری یا ذہنی پختگی سے کام نہیں چلتا بلکہ وجدان یا باطنی شعور کا سہارا لینا پڑتا ہے اور ذہن کے بجائے دل کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے لکھتے ہیں۔

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد　　　یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی

غالب نے بھی فارسی میں اس خیال کو یوں نظم کیا ہے:۔

سخن ما ز لطافت نہ پذیرد تحریر　　　نشود گرد نمایاں ز رم توسن ما

یہاں بھی غالب نے ــــ "نشود گرد نمایاں ز رم توسن ما"۔ کہہ کر شعر کو فنی اور منطقی دونوں اعتبار سے مدلل و لطیف بنا دیا ہے۔

اقبال آرٹ میں اثر آفرینی کے لئے فنکار کے خلوص اور احساس کی صداقت کو ضروری جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلوص کے بغیر الفاظ کی طلسم سازی نہ کوئی لازوال آرٹ پیدا کر سکتی ہے اور نہ کوئی آرٹ اس وقت تک اپنے اظہار میں کامیاب ہو سکتا ہے تاوقتیکہ اس میں فن کار کے خون جگر کا رچاؤ نہ ہو۔ کہتے ہیں:۔

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر　　　نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

غالب نے اس خیال کو یوں نظم کیا ہے:۔

حسنِ فروغ شمع سخن دور ہے اسدؔ　　　پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

اقبال خود کو آتش نور کہتے ہیں اور اپنے سوز دروں کو ایسی آتش مشتعل سے تعبیر کرتے

ہیں جس سے اشعار کی شکل میں شرارے پھوٹتے ہیں ؎

بڑا کریم ہے اقبالؔ بے نوا لیکن — عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں "

غالبؔ کے " جوہر اندیشہ " کی گرمی بھی اقبالؔ سے کسی طرح کم نہیں بلکہ ان کی " آہ آتشیں "
سے کبھی بال عنقا جل جاتا ہے اور کبھی " تندیٔ صہبا " سے " آبگینہ " پگھل جاتا ہے ؎

عرض کیجئے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں — کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا
دہ تپ عشق تمنا ہے کہ جوں صورت شمع — شعلہ تا نبض جگر ریشہ دوانی مانگے

اقبالؔ غزل گوئی کا سبب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کی طرح ان کے سوز دل کی نکاس کی صورت
ہاتھ آئی ہے جو ایک قسم کا سکون بخشتی ہے ۔ لکھتے ہیں ؎

غزلے زوم کہ شاید بہ نوا قرار آید
تپ شعلہ کم نہ گردد ز گسستن شرارہ

غالبؔ بھی ہوس غزل سرائی اور تپش فسانہ خوانی کی وجہ یہی بتاتے ہیں کہ اس طرح انھیں
عرض حال کا موقع ہاتھ آتا ہے ۔ لکھتے ہیں :۔

مجھے انتعاشِ غم نے پئے عرضِ حال بخشی — ہوسِ غزل سرائی تپشِ فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالبؔ — کرِدں خوانِ گفتگو پر دل و جاں کی میہمانی

جہاں تک فن میں مقصدیت کا سوال ہے ، اقبالؔ ایک مکمل فلسفۂ حیات رکھتے ہیں اور اسی
فلسفہ کی تبلیغ و اشاعت ان کا اصل مقصود تھا ۔

اقبالؔ نے اپنے آپ کو شاعر کہلوانا نہ کبھی پسند کیا اور نہ انھیں یہ بات کبھی اچھی معلوم ہوئی کہ
کوئی انھیں محض شاعر سمجھے ۔ لکھتے ہیں ؎

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ — کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ
نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبالؔ — فقیر راہ نشیں است و دل غنی دارد

زبور عجم میں لکھتے ہیں :

نغمہ کجا ، و من کجا ، سخن بہانہ ایست — سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

" اسرار خودی " کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :۔

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست   بُت پرستی بت گری مقصود نیست
آنچہ گفتم از جہانے دیگر است   ایں کتاب از آسمانے دیگر است
بکوئے دلبراں کارے نہ دارم   دل زارے غمِ یارے نہ دارم

غالبؔ کے پاس کوئی متعین مقصد حیات نہ تھا وہ فلسفی سے زیادہ شاعر ہی رہنے پر فخر کرتے تھے

ہیں اور بھی دنیا میں سخنور بہت اچھے   کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور
آج مجھ سا نہیں زمانے میں   شاعر نغز گوئے خوش گفتار

وہ زندگی کے اہم پہلوؤں کو جس طرح محسوس کرتے ہیں، نفسیاتی لحاظ سے انھیں اسی طرح بیان کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی کا خط مستقیم نہیں بلکہ منحنی ہے اس لئے راہ حیات کی طرح ان کے خیالات میں بھی ناہمواری ملتی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ غالبؔ کے کلام میں سرے سے کوئی مقصدیت نہیں ہے غلطی ہے بلکہ جس طرح اقبالؔ نے کہا ہے کہ:

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن   جو آنکھ حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
جستجو کل کی لئے پھرتی ہے اجزا میں مجھے   درد بے پایاں ہے درد لا دوا رکھتا ہوں

اسی طرح غالبؔ بھی شاعری میں حقیقت شناسی کے قائل ہیں۔ شاعری میں محض امیر حمزہ کی داستان انھیں کبھی نہیں بھائی اور جو فنکار الفاظ میں فطرت کے راز سربستہ نہ کھول سکے اور جزو میں کل کا قطرہ میں دجلہ کا مشاہدہ نہ کر سکے، ان کے نزدیک وہ دیدۂ بینا نہیں رکھتا۔

ہر بنِ مو سے دم ذکر نہ ٹپکے خوناب   قصہ حمزہ کا ہوا عشق کا چرچا نہ ہوا
قطرہ میں دریا دکھائی نہ دے اور جزو میں کل   کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

شاعری میں مقصدیت کے متعلق غالبؔ ایک فارسی خط میں یوں اظہار خیال کرتے ہیں،

"ذوق سخن ازلی آوردہ ام۔ مرا بداں فریفت کہ آئینہ زدودن صورت معنی نمودن نیز کار نمایاں است"

غرض غالب و اقبال دونوں کے پیش نظر مقصدیت تھی اور ان میں کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ اقبالؔ کی مقصدیت متعین منضبط اور حکیمانہ ہے اور غالبؔ کی مقصدیت صرف رندانہ اور شاعرانہ۔ اقبالؔ اپنی بات اکثر ذہن کے ذریعہ سے دل میں اُتارتے ہیں اور غالب دل کے ذریعہ سے ذہن میں۔

فن وادب کی طرح زندگی کے دوسرے مسائل میں بھی اکثر جگہ ذہنی یگانگت ملتی ہے ۔ اقبالؔ قدیم صوفی مفکروں کی طرح کائنات کو شاہد معنی کا آئینہ بتاتے ہیں اور تخلیق کائنات کی غایت ان کے نزدیک یہ ہے کہ شاہد معنی اس آئینے میں اپنے حسن کا آپ تماشہ دیکھے ۔ زبور عجم میں لکھتے ہیں :۔

صورت گرے کہ پیکر روز و شب آفرید　　از نقش ایں و آں بہ تماشائے خود رسید

غالبؔ نے بھی فارسی کے ایک شعر میں یہی بات کہی ہے لیکن ان کا انداز بیان اقبال سے کہیں زیادہ موثر و لطیف ہے ۔ لکھتے ہیں :

جلوہ و نظارہ پنداری کہ از یک گوہر است
خویش را در پردہ خلقے تماشہ کردہ

" در پردہ خلقے تماشہ کردہ " کے ٹکڑے نے شعر میں جو کیفیت و اثر بھر دیا ہے وہ اقبالؔ کے شعر میں مفقود ہے ۔ غالبؔ نے اردو میں اس خیال کو یوں پیش کیا ہے :۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں　　ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

اقبالؔ کا خیال ہے کہ انسان کی طرح کائنات اور اس کے تمام مظاہر روز ازل سے ارتقاء پذیر ہیں اور اپنے دعوے کے لئے وہ نیرنگیٔ عالم کی مدد لیتے ہیں :۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

غالبؔ کے یہاں بھی کائنات کے متعلق یہی تصور ملتا ہے ۔ ان کا تصور اقبالؔ کی طرح فلسفہ تو نہیں لیکن وہ کائنات کی ارتقا کے ضرور قائل ہیں اپنے دعوے کے ثبوت میں وہ استدلال سے کام لیتے ہیں جس کی طرف اقبالؔ نے اشارہ کیا ہے ۔ ہاں ان کا انداز بیان خالص غزل کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے :۔

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز　　پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

زمانہ عہد میں اس کے ہے محو آرائش　　بنیں گے اور ستارے اب آسماں کیلئے

جس طرح اقبالؔ خودی کی تکمیل کے لئے سرگرداں ہیں اور خالق کائنات سے بصد شوخی کہہ دیتے ہیں کہ :۔

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

بالکل اسی طرح غالبؔ حاکمِ قضا و قدر سے کہہ دیتے ہیں :-

خوں ہو کے جگر آنکھ سے ٹپکا نہیں اب تک
رہنے دے مجھے یاں کہ ابھی کام بہت ہیں

اقبالؔ کی شاعری کا سب سے زیادہ دلچسپ پہلو اس کی رجائیت ہے۔ ان کے نزدیک زندگی کی غایت ہی رجا ہے، غم تو رجائیت کا ایک تتمہ ہے۔ جس کے بغیر رجائیت کا مفہوم ہی واضح نہیں ہوتا۔ اس رجائیت کا راز وہ اضداد کی باہمی کشمکش میں پوشیدہ بتاتے ہیں اور ہر تازہ دشواری کو نئی کامیابی کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں، چنانچہ وہ خطرات و مشکلات کو حیات کی بقا و ارتقار کیلئے لازمی قرار دیتے ہیں :-

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جلترنگ

اقبالؔ کی طرح غالبؔ نے کوئی رجائی فلسفہ تو نہیں پیش کیا پھر بھی انہیں قنوطی شاعر کہنا درست نہیں - ہر چند کہ ان کے یہاں ایسے اشعار مل جاتے ہیں جو انھیں قنوطی ثابت کرنے کے لئے پیش کئے جا سکتے ہیں لیکن اگر ان کی مجموعی شاعری کا نفسیاتی تجزیہ کریں اور عمل کی کسوٹی پر اس کے تاثرات پرکھیں تو پھر انھیں رجائی شاعر کہنے کے سوا چارہ نہیں۔ اقبالؔ کی طرح غالبؔ بھی فطرت کی تضاد پسندی کو فروغ حیات کے لئے ضروری جانتے ہیں وہ اس بات کو محض واعظانہ یا ناصحانہ انداز میں پیش نہیں کرتے بلکہ بڑے وثوق و دلیل کے ساتھ تضاد پسندی کی برکتوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :-

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیِ آزادی
ہوئی زنجیر، موجِ آب کو فرصت روانی کی

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینہ بادِ بہاری کا

ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزا کیا

اہلِ بینش کو ہے طوفانِ حوادث مکتب
لطمۂ موج کم از سیلیِ استاد نہیں

دونوں کی رجائیت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ غالب زندگی کے صرف عملی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہیں اور اقبالؔ نظری بحث کو اصل حیات پر حاوی کر دیتے ہیں ۔ چنانچہ وہ غم کو یکسر نظرانداز کر جاتے ہیں اور مجرد رجائیت کی تلقین فرماتے ہیں ، غالبؔ زندگی و غم میں چولی دامن کا ساتھ بتاتے ہیں اور موت سے پہلے غم سے نجات پانا مشکل سمجھتے ہیں ۔ ان کے خیال میں غم سے یکسر نجات پانے کی کوشش یا ہر رنج پر مسکراتے رہنے کی تلقین غیر نفسیاتی اور غیر فطری ہے ۔ دانستہ رنج و غم کا اظہار نہ کرنا اور ہر حالت میں گیت گاتے رہنا ، ذہنی حیثیت سے ممکن سہی ۔ عملی حیثیت سے ممکن نہیں چنانچہ غالبؔ اپنے اس دعوے کے لئے نفسیاتی دلیل پیش کرتے ہیں ؎

کیوں گردشِ مدام سے گھبرا نہ جائے دل انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
ہر کوئی درماندگی میں آہ سے مجبور ہے آگ سے پانی میں بجھتے وقت اٹھتا ہے دھواں

غالبؔ کے ان خیالات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ غالب یاس و قنوط کی تلقین کرتے ہیں کسی طرح درست نہیں ۔ ہر چند کہ وہ غم کا تذکرہ کرتے ہیں لیکن ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غم کی تاب نہیں لاتے ۔ اقبالؔ کی طرح وہ بھی زندگی کے ہر رنج کو خوشی میں ، ہر تلخی کو حلاوت میں اور ہر اضطراب کو سکون میں تبدیل کر دینے کا حوصلہ رکھتے ہیں ۔ البتہ وہ انسانی نفسیات کے حدود سے آگے بڑھ کر فوق البشر بننے کی کوشش نہیں کرتے ۔ ذیل کے چند اشعار سے ان کی رجائیت کا صحیح اندازہ ہو سکے گا ؎

چمن میں مجھ سے روداد قفس کہتے نہ ڈر ہمدم گری ہے جس پہ کل بجلی وہ میرا آشیاں کیوں ہو
رات دن گردش میں ہیں سات آسمان ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھبرائیں کیا
کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب آؤ نا ہم بھی سیر کریں کوہ طور کی
لکھتے رہے جنوں کی حکایات خونچکاں ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے
گر کیا ناصح نے ہم کو قید اچھا یوں سہی یہ جنونِ عشق کے انداز چھٹ جائیں گے کیا

فارسی میں کہتے ہیں :-

شود روانی طبعم فزوں ز سختی را بسنگ تیز تواں کرد تیغ برّاں را
می ستیزم با قضا از دیر باز خونِ رشہ ... تیغ ... زنم

لعب با شمشیر و خنجر می کنم　　بوسہ بر ساطور و پیکاں می زنم

اقبالؔ کے نزدیک خودی جسے وہ احساس نفس یا تعین ذات سے تعبیر کرتے ہیں زندگی کا سرچشمہ ہے۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ خودی جس قدر محکم اور توانا ہوتی ہے شخصیت بھی اسی قدر قوی و مستحکم ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کے تمام نامی و غیر نامی مظاہر خودی کے رہین منت ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　خودی کیا ہے بیداری کائنات

زندگانی ہے صدف قطرہ نیساں ہے خودی　　وہ صدف کیا ہے جو قطرے کو گہر کر نہ سکے

خودی میں ڈوب جا غافل یہ سرِ زندگانی ہے　　نکل کر حلقہ شام و سحر سے جاوداں ہو جا

اسرار خودی میں لکھتے ہیں :-

پیکر ہستی ز اسرار خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　آشکارا عالم پندار کرد

غالبؔ کے یہاں اقبالؔ کی سی فلسفیانہ خودی تو نہیں مگر ہاں احساس نفس یا ادراک ذات کو جسے اقبالؔ خودی کہتے ہیں غالبؔ بھی عزیز رکھتے ہیں اور ان کے اثرات ان کی عملی زندگی میں بھی پوری طور سے نمایاں ہیں۔ حالیؔ کا بیان ہے کہ :-

"مرزا خودداری اور حفظ وضع کا بہت لحاظ رکھتے تھے، امراء و عمائد سے برابری کی ملاقات رکھتے تھے جو کوئی ان کے مکان پر نہ آتا وہ بھی اس کے یہاں نہ جاتے اور وقار اور عزت کو سب پر مقدم جانتے۔"

محمد حسین آزادؔ جنھوں نے غالبؔ کو ذوقؔ سے کم تر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لکھتے ہیں :-

"جب دہلی کالج نئے اصول پر قائم کیا گیا اور فارسی لکچرار کے لئے مرزا اور امام بخش صہبائی کا نام لیا گیا تو مسٹر ٹامس سکریٹری گورنمنٹ ہند نے سب سے پہلے مرزا کو بلایا، مرزا پالکی سے اتر کر اس انتظار میں بیٹھے رہے کہ دستور کے مطابق سکریٹری صاحب ان کو لینے آئیں گے۔ جب بہت دیر ہو گئی اور صاحب کو معلوم ہوا کہ اس سبب سے نہیں آئے تو خود باہر چلے آئے اور مرزا سے کہا :- جب آپ دربار گورنری میں تشریف

لائیں گے تو آپ کا اسی طرح استقبال کیا جائے گا لیکن اس وقت تو آپ نوکری کیلئے آئے ہیں اس موقع پر وہ برتاؤ نہیں ہو سکتا۔" مرزا نے کہا "گورنمنٹ کی ملازمت کا ارادہ اس لئے کیا ہے کہ اعزاز زیادہ ہو، نہ اس لئے کہ موجودہ اعزاز میں فرق آئے۔"

چنانچہ ذیل کے اشعار میں خودی کی وہی روح کام کر رہی ہے جو اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کا بیان حکیمانہ ہے اور غالب کا شاعرانہ ؎

دردِ منت کشِ دوا نہ ہوا   میں نہ اچھا ہوا برا نہ ہوا
بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم   الٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا
ہنگامۂ زبونیٔ ہمت ہے انفعال   حاصل نہ کیجئے دہر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو

اب رہا شاعر کے قول و فعل میں مطابقت کا سوال، سو شاعر مردِ باعمل کبھی نہیں ہوتا اور اس میں غالب و اقبال دونوں برابر ہیں۔

ذیل کے فارسی شعر سے پتہ چلتا ہے کہ غالب کو گفتار و کردار کی مناسبت کا احساس تھا اور قول کو فعل سے ہم آہنگ کر کے فن میں رونما کرنا چاہتے تھے ؎

باخرد گفتم نشانِ اہلِ معنی باز گو   گفت گفتارے کہ با کردار پیوندش بود

لیکن تاریخ شاہد ہے کہ غالب کے یہاں گفتار و کردار کا یہ پیوند بہت کم برقرار رہا ہے ہر چند کہ ان کا کلام عملی زندگی کی عکاسی سے خالی نہیں، پھر بھی ان کے کلام و زندگی میں مطابقت بہت کم ہے۔ اسی طرح جب ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے اقبال سے سوال کیا:

"آپ کے اشعار نے تو ہندوستان میں آزادی کی روح پھونک دی ہے۔ لیکن آپ اس سلسلے میں کچھ عملی جدوجہد نہیں فرماتے" تو انھوں نے جواب دیا "شعر کا تعلق عالم علوی سے ہے۔ چنانچہ شعر کہتا ہوں، عالم علوی میں ہوتا ہوں لیکن یوں میرا تعلق عالم اسفل سے ہے۔"

ظاہر ہے اقبال کا یہ جواب حکیمانہ نہیں، بلکہ شاعرانہ ہے اور وہ گفتار و کردار کے عدم مطابقت کا اعتراف خود اس طور پر کر گئے ہیں۔

اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے   گفتار کا غازی تو وہ بنا، کردار کا غازی بن نہ سکا

ہر چند اقبالؔ نے جاوید نامہ تک پہنچتے پہنچتے اپنے پیغام میں خالص اسلامی نظریات کو کثرت سے شامل کر لیا اور ان کے مخاطب بڑی حد تک صرف مسلمان رہ گئے پھر بھی اقبالؔ کا اسلام کسی مولوی یا ملّا کا اسلام نہیں جس میں انسانیت کے سانس لینے کی گنجائش نہیں بلکہ وہ تو اخوت عامہ کے پیش نظر صرف یقین، عمل اور محبت کے رشتوں سے آپ کو مربوط کرنا چاہتے ہیں۔ اُن کے یہاں محض عقائد کی بنیاد پر جنّت دوزخ کی تقسیم نہیں، وہ ایک آفاقی تصورِ حیات رکھتے ہیں اور اپنے مسلک کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:-

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق — نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
پر سوز و نظر باز و نکوبین و کم آزار — آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

اس کے بعد وہ "بتانِ رنگ و خوں" کو توڑ کر نوعِ انسانی کو ایک ملت میں گم ہو جانے کی تلقین کرتے ہیں اور صرف اعمال کی بنیاد پر شخصیتوں کے مراتب متعین کرتے ہیں ؎

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ افغانی رہے باقی نہ ایرانی نہ تورانی
عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی — یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے — پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے
یہی آئینِ قدرت ہے یہی اسلوبِ فطرت ہے — جو ہے راہِ عمل میں گامزن، محبوبِ فطرت ہے
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو — دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم — جہادِ زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

ذیل کے فارسی اشعار میں اقبالؔ کا عالمگیر تصورِ حیات اور بھی واضح ہو گیا ہے ؎

من نہ گویم از بتاں بیزار شو — کافری، شایستۂ زنار شو
گر ز جمعیت حیاتِ ملت است — کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور — تو ز آذر من ز ابراہیم دور

غالبؔ بھی اسی عالمگیر اخوت کے حامی ہیں اور وہ اپنے اس نصب العین کو کہیں بھی رنگ و

نسل و مذہب و وطن کی تنگ نظری سے ملوث نہیں کرتے، وہ صرف انسانی اخلاق و روحانی اقدار کی مدد سے بنی نوع انسان کو ایک مرکز پر مجتمع کرنا چاہتے ہیں اور صرف اعمال کی کسوٹی پر انسانی کردار کو پرکھ کر ان کے مراتب کا تعین کرتے ہیں ؎

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

وفاداری بشرط استواری اصل ایماں ہے مرے بتخانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

اقبال کی طرح غالب نے بھی اپنے نقطۂ نگاہ کو فارسی میں اور زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے ؎

خوش بود فارغ ز بند کفر و ایماں زیستن حیف کافر مردن و آوخ مسلماں زیستن

جز سخن در کفرے و ایمانے کجاست خود سخن در کفر و ایماں می رود

مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد

اور جس طرح اقبال نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ :-

اقبال بغز نخواں را کافر نتواں گفتن
سودا بہ دماغش زد از مدرسہ بیروں بہ

بالکل اسی طرح غالب نے اپنے متعلق لکھا ہے۔ لیکن زیادہ شگفتہ انداز میں ؎

کارے عجب افتاد بایں شیفتہ مارا
مومن نبود غالب و کافر نتواں گفت

اقبال کا خیال ہے کہ کائنات کی تمام ہنگامہ خیزیاں صرف عشق کے دم سے ہیں ورنہ اس بزم خموشاں میں کوئی چہل پہل نہ تھی - فرماتے ہیں ؎

عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد ورنہ ایں بزم خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

غالب بالکل اسی خیال کو اردو کے ایک شعر میں یوں بیان کرتے ہیں ؎

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

ہر چند کہ عشق کا نتیجہ اضطراب و بے قراری ہے لیکن اقبال کو بایں ہمہ اس سے آسودگی نصیب ہوتی ہے ؎

ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم از عشق دل آساید بایں ہمہ بیتابی

غالب اُردو میں اس خیال کو یوں بیان کرتے ہیں ؎

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا | درد کی دوا پائی دردِ لا دوا پایا

اقبال عشق میں ایسے وصال کے قایل نہیں جو ان کے وجود کو محو کر دے۔ ان کے خیال میں قطرہ دریا کے وصال سے فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ فرد جماعت میں شریک ہو کر اپنی انفرادی توانائی کو نہیں کھوتا بلکہ اس میں اجتماعی توانائی کے آثار رونما ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں | موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

فرد ما اندر جماعت گم شود | قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

غالب کے یہاں بھی وصال کا یہ تصور موجود ہے ؎

قطرہ دریا سے جو مل جائے تو دریا ہو جائے | کام اچھا ہے وہی جس کا مآل اچھا ہے

آبرو کیا خاک اس گل کی، جو گلشن میں نہیں | ہے گریباں تنگ پیراہن جو دامن میں نہیں

اقبال کا خیال ہے کہ انسان روزِ ازل سے حقائق و معارف کی تلاش میں سرگرداں و حیراں ہے جو خود اس کی ذات میں پوشیدہ ہیں اور صرف اپنی ذات کی آگاہی سے کائنات کے رازِ سربستہ کھولے جا سکتے ہیں۔ کائنات کی حقیقت سے صرف وہ بہرہ مند ہوتا ہے جو اپنی حقیقت سے آگاہ ہو۔ اس لئے اقبال معرفتِ ذات پر بہت زور دیتے ہیں اور اعتماد و اجتہادِ ذاتی کی تلقین کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

تا بہ کہ طور بہ دریوزہ گری مثلِ کلیم | اپنے شعلہ سے عیاں آتشِ سینائی کر

ایں گنبدِ مینائی ایں پستی و بالائی | در شو بہ دلِ عاشق شاید کہ تو دریابی

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است | ذات را بے پردہ کردن زندگی است

حسن را از خود بروں جستن خطا است | ہر چہ می خواہی نہ بینی ما کجا است

غالب بھی ادراکِ ذات کو اجتماعی عرفان کے مترادف سمجھتے ہیں ؎

ہے آدمی بجائے خود اک محشرِ خیال | ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر | ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

یعنی بہ حسب گردش پیمانہ صفات — عارف ہمیشہ مست مئے ذات چاہیے

غرض غالب و اقبال دونوں عرفان ذات کی برکات و اثرات سے بہرہ ور ہیں فرق یہ ہے کہ اقبال معرفت کی قوت تسخیر کا اظہار اس طرح کرتے ہیں ؎

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندار من است — جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن ما — چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

اور غالب صرف یہ کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ ؎

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن — ہم کو منظور تنک ظرفیِ منصور نہیں

اقبال کہتے ہیں کہ فطرت کی گلکاریاں انسان کی شوخی افکار کے بغیر بے روح و بے جان ہیں۔ لالہ کا دل ہزار داغدار سہی لیکن وہ انسان کے دل کی طرح آرزو کا گھائل نہیں۔ نرگس میں لاکھ بصارت سہی لیکن اس میں وہ بصیرت کہاں جو لذتِ دیدار سے سرفراز ہوتی ہے۔ چنانچہ زبورِ عجم میں کہتے ہیں ؎

لالہ ایں گلستاں داغ تمنائے نداشت — نرگس طناز او چشم تماشائے نداشت

غالب بھی فطرت کے ہر نقش کو گوشت پوست کے انسان کے مقابلے میں ہیچ بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان میں جملہ محاسن لطافت مرکوز ہیں۔ گل و نرگس کی رونق و زینت صرف انسانی توجہ کی پابند ہے ؎

گلت را نوا نرگست را تماشا — تو داری بہارے کہ عالم ندارد

اقبال کے نزدیک انسانی زندگی کی بقا اس کے شہیدِ جستجو رہنے تک ہے۔ آرزو کی موت گویا انسان کی موت ہے۔ چنانچہ وہ انسان کو مستقل آرزو مند رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اگر انھیں چنگاری ہاتھ آجاتی ہے تو وہ ستارہ کی جستجو کرتے ہیں اور اگر ستارہ مل جاتا ہے تو آفتاب کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور آرزوؤں کا یہ سلسلہ ختم نہیں ہونے دیتے۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

ایں نگارے کہ مرا پیش نظر می آید — خوش نگار است ولے خوشتر ازاں می بائیست
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے — سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے

چوں نظر قرار گیرد بہ نگار خوبرو ے — تپد آں زماں دل من پئے خوبتر نگارے

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلّی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ طے ہو

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست — خالق و پروردگار آرزو ست

اقبال کے اس دردِ آرزو مندی کے آثار غالب کے یہاں اس طرح نمایاں ہیں :۔

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

غالب انسانی فطرت کا یہ ایک خاصہ بتاتے ہیں کہ وہ اپنی بقا کے لئے نت نئی آرزوئیں پیدا کرتا رہتا ہے اور یہ سلسلۂ شوق کسی مرحلہ میں کم نہیں ہوتا کہتے ہیں ؎

طبع ہے مشتاق لذت ہائے حسرت کیا کروں — آرزو سے ہے شکستِ آرزو مطلب مجھے

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے شوق کم میرا — حبابِ موجۂ رفتار ہے نقش قدم میرا

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے — میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

یہ شوق دائمی اور تجسس مسلسل ہر چند کہ صبر آزما ہوتا ہے لیکن غالب کے یہاں فطرت انسانی اس اضطراب سے اس قدر مانوس ہوتی ہے کہ اسے اس بیچینی ہی میں چین نصیب ہوتا ہے

نفس نہ انجمن آرزو سے باہر کھینچ — اگر شراب نہیں انتظارِ ساغر کھینچ

رنج رہ کیوں کھینچئے واماندگی سے عشق ہے — اٹھ نہیں سکتا ہمارا جو قدم منزل میں ہے

شوق ہے ساماں طرازِ نازشِ اربابِ عجز — ذرہ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا

اقبال انسانی تسخیر کو لامحدود تصور کرتے ہیں اور وہ صرف اس عالم رنگ و بو پر قانع نہیں بلکہ انسانی تصرفات کے امکان کی طرف اُردو کی ایک مسلسل غزل میں یوں اشارہ کرتے ہیں ؎

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں

غالب بھی اپنے حال سے مطمئن نہیں اور اپنی دنیائے تمنا کا اندازہ کرنے سے قاصر ہیں کہتے ہیں ؎

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب — ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقش پا پایا

ایک دوسرے شعر میں اپنی آرزو کا اظہار یوں کرتے ہیں ؎

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا سکتے | عرش سے پرے ہوتا کاشکے مکاں اپنا

اقبالؔ چونکہ شوق مسلسل اور اضطراب دائمی ہی کو بقائے حیات کا ضامن جانتے ہیں اس لئے وہ ایسے پرسکون مقام سے گریزاں نظر آتے ہیں جہاں کی فضا ان کی سیماب پائی اور تلخ کوش طبیعت کے منافی ہو چونکہ ہمارے یہاں جنت میں حبس دائم و جامد سکون کا پتہ ملتا ہے وہ اس سے پناہ مانگتے ہیں "پیامِ مشرق" میں حور و شاعر کے عنوان سے جو ان کی نظم ہے۔ اس میں ان کے تصورِ بہشت کی تفصیل ملتی ہے اور اس نظم کے آخری شعر سے جنت سے ان کی طبیعت کی بیزاری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے ؎

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے | نہ نوائے دردمنداں نہ غمے نہ غمگسارے

بہشت کے متعلق اقبالؔ دوسری جگہ یوں اظہار خیال کرتے ہیں ؎

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے | بہشت ایں گنبدِ گرداں ندارد
ندیدہ درد زنداں، یوسفِ او | زلیخایش دلِ نالاں ندارد
خلیل او حریف آتشے نیست | کلیمش یک شرر در جاں ندارد
بہ صرصر در نیفتد زورقِ او | خطر از لطمۂ طوفاں ندارد
کجا آں لذتِ عقلِ غلط سیر | اگر منزل رہ پیچاں ندارد
مزی اندر جہانِ کور ذوقے | کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

غالبؔ نے اپنی مثنوی "ابرِ گہر بار" میں بہشت کے متعلق بالکل انھیں خیالات کا اظہار یوں کیا ہے ؎

دراں پاک میخانۂ بے خروش | چہ گنجایشِ شورشِ ناؤ نوش
سیہ مستیِ ابرِ باراں کجا | خزاں چوں نباشد بہاراں کجا
اگر حور در دل خیالش کہ چہ | غمِ ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ
چہ منت نہد ناشناسا نگار | چہ لذت دہد وصلِ بے انتظار
گریزد دمِ بوسہ اینش کجا | فریبد بسوگند و نیش کجا

بر د حکم و بنو د لیش تلخ گو — دہد کام و بنو د دلش کامجو
نظر بازی و ذوق دیدار کو — بفردوس روزن بدیوار کو

ہر چند کہ اقبالؔ کے اشعار کا اسلوب ان کا اپنا ہے۔ پھر بھی اگر غالبؔ و اقبالؔ کے فارسی اشعار کو ایک ساتھ پڑھیں اور ان کے تشبیہہ و استعارات و استدلال کو نظر میں رکھیں تو دونوں کے خیالات متوارد نظر آتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اقبالؔ کے اشعار ان کے تمام کلام کی طرح اسلامی تلمیحات و استعارات سے آراستہ ہیں اور غالبؔ کا بیان خالص رندانہ اور شاعرانہ ہے۔

"آثارِ غالب" کے مصنف نے بھی ان اشعار کا مقابلہ کیا ہے اور حیرت کی بات یہ ہے کہ انھوں نے غالبؔ کے اندازِ بیان کو بتذل بتایا ہے۔ ہمارے خیال میں غالبؔ کے اشعار میں ابتذال کا کوئی پہلو نہیں ہے بلکہ ان کے اشعار میں اقبالؔ کے مقابلہ میں غزل کا رنگ زیادہ نکھرا ہوا ہے۔ غالبؔ نے اسی خیال کو بڑے خوبصورت اجمال کے ساتھ فارسی کی غزل کے ایک شعر میں یوں ادا کیا ہے :-

جنت چہ کند چارۂ افسردگی ما — تعمیر باندازۂ ویرانیِ ما نیست

بہشت کے آرائش و تعمیر کے لئے یہ کہنا کہ "تعمیر باندازۂ ویرانیِ ما نیست" صرف غالبؔ ہی کہہ سکتا تھا۔ فارسی کے علاوہ اُردو کے متعدد اشعار میں بھی غالبؔ کے یہاں وہی تصورِ بہشت ملتا ہے جو اقبالؔ نے اپنے قطعہ "حور و شاعر" والی نظم میں پیش کیا ہے۔ غالبؔ کہتے ہیں :-

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ — دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو
ہم کو معلوم ہے جنّت کی حقیقت لیکن — دل کے بہلانے کو غالبؔ یہ خیال اچھا ہے
ستایش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا — وہ ایک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

ان اشعار کے علاوہ غالبؔ نے مرزا حاتم علی بیگ مہرؔ کو جو خط لکھا ہے اس میں اس تصور کو اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ شعر سے زیادہ حسین ہو گیا ہے۔ لکھتے ہیں :-

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور۔ اقامت جاودانی ہے، وہی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے، کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ وہ اجیرن ہو جائے گی، طبیعت کیوں نہ

گھبرائے گی، وہی زمرد کا کاخ، وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشم بد دور وہی ایک حور
بھائی ہوش میں آؤ، کہیں اور دل لگاؤ۔"

غالب و اقبال کا ماحول ہر چند ایک دوسرے سے قطعی جداگانہ تھا، پھر بھی وہ دونوں اپنے ماحول سے کچھ خوش نہ تھے۔ اقبال کسی وقت اپنے ماحول سے اس قدر نالاں ہو جاتے کہ ان کا شاہین پہاڑوں کی چٹانوں میں بسیرا کرنے کے بجائے کنجشک فرومایہ کی طرح کسی گوشہ میں گزر کرنے پر آمادہ ہو جاتا تھا۔ ان کی اس بیزاری کا اندازہ ان کی مشہور نظم "ایک آرزو" سے کیا جا سکتا ہے:

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو

غالب نے بھی تین شعر کی ایک مسلسل غزل میں ماحول سے اسی بیزاری کا اظہار اس طرح کیا ہے:

رہیے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو
بے در و دیوار سا اک گھر بنایا چاہیے کوئی ہمسایہ نہ ہو اور پاسباں کوئی نہ ہو

غالب و اقبال کے ان چند مماثل پہلوؤں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں میں بڑی حد تک فکری یگانگت و تخیلی مناسبت تھی۔ سر عبد القادر بانگ درا کے دیباچہ میں صحیح لکھا ہے کہ:

"غالب و اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ اگر میں مسئلہ تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ خاں غالب کو اردو فارسی شاعری سے جو عشق تھا اس نے ان کی روح کو عدم میں چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہوں اور شاعری کے چمن کی آبیاری کریں اور اس نے پنجاب کے ایک گوشہ میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں دوبارہ جنم لیا اور اقبال نام پایا۔"

ڈاکٹر محمود حسین

مسلمانوں کی سیاسی بیداری میں اقبال کا حصّہ

حضرات! اقبال کی شخصیت ان شخصیتوں میں سے ایک ہے جو کبھی کبھار ہی دُنیا کے اسٹیج پر رُونما ہوا کرتی ہیں۔ اقبال نے اپنے نہ مٹنے والے نقوش ہمارے شعر و ادب ہی پر نہیں چھوڑے، موجودہ قومی زندگی کے کسی پہلو پر نظر ڈالیے، چاہے وہ سیاسی ہو یا معاشرتی، مذہبی ہو یا علمی اقبال کا اثر صاف نظر آئے گا۔ اقبال سے مسلمانوں کی زندگی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے جسے بجاطور پر "دورِ اقبال" کہا جا سکتا ہے۔ اقبال پر کچھ لکھنا یا کہنا بڑا مشکل کام ہے۔ میں اقبال کی ہمہ گیر شخصیت کے صرف ایک پہلو پر کچھ عرض کرنے کی جرأت کروں گا اور وہ پہلو ہے:

"مسلمانوں کی سیاسی بیداری میں اقبال کا حصہ"۔

یوں تو اس برصغیر میں مسلمانوں کا سیاسی زوال اٹھارویں صدی میں شروع ہو چکا تھا مگر ۱۸۵۷ء کی ناکامی نے اس پر مہر ثبت کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد غیر ملکی فاتحین نے جوشِ انتقام میں ہر وہ ظلم روا رکھا جس کا تصور کیا جا سکتا ہو۔ مسلمانانِ ہند جو اپنی حکومت کے ختم ہو جانے اور اپنے اقتدار کے چھن جانے پر مایوس ہو رہے تھے، اس بے پناہ ظلم سے اور بھی سراسیمہ اور بدحواس ہو گئے اور باوجود اس کے کہ اس انقلاب نے اُن کی معاشی زندگی پر بھی کاری ضرب لگائی تھی، انھوں نے خیریت اسی میں سمجھی کہ ہر معاملہ سے بے تعلق ہو جائیں۔ اگر یہ صورتِ حال زیادہ عرصہ باقی رہتی تو ممکن تھا کہ اندلس کی طرح ہندوستان سے بھی مسلمانوں کا وجود مٹ جاتا۔ یہ عالم تھا کہ سر سید سامنے آئے۔ سر سید نے ایک طرف تو مسلمانوں کو ہندوستان کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی زندگی میں اپنا جائز حق حاصل کرنے کے گُر سکھائے اور دوسری طرف حاکموں کے جذبۂ انتقام کو فرو کرنے اور ان کے غیظ و غضب سے مسلمانوں کو محفوظ رکھنے کی کوشش میں اپنی ساری صلاحیتیں صرف کر دیں۔

میرے خیال میں سر سید کی تحریک شاید خود سر سید کی نگاہ میں دوسری تحریکوں کیلئے ایک

پیش خیمہ کی حیثیت رکھتی تھی۔ وہ مقصود بالذات نہ تھی۔ اور اگر اس تحریک میں انگریز کے ساتھ دوستی کا پہلو نکلتا تھا تو اسے محض مصلحت کا تقاضہ سمجھنا چاہیئے۔ اس کی ایک وقتی اور عارضی حیثیت تھی۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض خود غرض اور رجاہ طلب مسلمانوں نے اس کو اپنی ذاتی ترقی کا ذریعہ بنالیا اور مسلمانوں میں ایک جماعت پیدا ہوئی جو زیادہ سے زیادہ منفعت حاصل کرنے کے لئے انگریز پرستی پر اُتر آئی۔ ظاہر ہے کہ انگریز دوستی کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مسلمانوں کا سیاسی نصب العین نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ قوم کے جن محسنوں نے یہ سبق دیا کہ سیاست میں انھیں اپنے لئے ایک نئی اور آزاد راہ نکالنی چاہیئے ان میں اقبال کو ایک خاص درجہ حاصل ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کو اس راہ پر گامزن ہونے کی دعوت دی جو سیدھی پاکستان کی طرف لے جاتی تھی۔

اقبال نے ہوش سنبھالا تو نہ صرف اسلامیان ہند بلکہ سارے عالم اسلام پر جمود طاری تھا۔ تقریباً سبھی اسلامی ممالک مغربی طاقتوں کی غلامی کا طوق پہنے ہوئے تھے اور بے چارگی اور بے بسی کی زندگی پر قانع معلوم ہوتے تھے۔ نہ صرف "متاعِ کارواں" لُٹ چکا تھا، غضب تو یہ تھا کہ "کارواں کے دل سے احساسِ زیاں" بھی جاتا رہا تھا۔ اقبال نے مسلمانوں کو ذلیل و خوار ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کے دل پر سخت چوٹ لگی اور اس نے کہا:۔

ہوگئی رُسوا زمانہ میں کلاہِ لالہ رنگ
جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبورِ نیاز

مغربی طاقتوں کی تمام تر کوشش یہ تھی کہ عالمِ اسلام اسی طرح ان کے چنگل میں پھنسا رہے بلکہ اس پر اُن کی گرفت اور سخت ہو جائے۔ وہ محکومی اور غلامی کو اپنے لئے نعمت سمجھتا رہے اور اسی میں اپنی آسودگی محسوس کرتا رہے۔ اس کوشش میں انھیں غیر معمولی کامیابی بھی حاصل ہوئی ـــــــ اقبال کے الفاظ میں :۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

مغربی تعلیم، مغربی تقلید اور مغرب کی محکومی کا اثر مسلمانوں کے کردار پر طاقتوں کے حسب مرضی پڑا، کیا عوام اور کیا خواص سب کے سب ایک عضوِ معطل بن کر رہ گئے۔ انھوں نے

اپنے ماضی کو بھلا دیا۔ وہ اپنی بے عملی، بے حسی اور جمود کو تقدیر کا کرشمہ سمجھنے لگے، اور اپنی بوں حالی کا ذمہ دار نعوذ باللہ خدا کو ٹھہرانے لگے۔ اقبال نے انھیں جھنجوڑا۔ مسئلہ تقدیر پر اقبال نے اکثر طبع آزمائی کی ہے اور مسلمانوں کی غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے:

تقدیر کے پابند جمادات و نباتات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

دوسری جگہ دریافت کرتے ہیں:۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؛ خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟

ایک اور شعر جو بہت مشہور ہوا:۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مکالمۂ ابلیس و یزداں میں جو ابنِ عربی سے ماخوذ ہے اقبال نے نہایت ہی لطیف پیرائے میں اسی موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ ابلیس آدم کے سامنے سجدہ نہ کرنے کا سبب بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

یزداں — کب کھلا تجھ پر یہ راز، انکار سے پہلے کہ بعد؟
ابلیس — بعد، اے تیری تجلی سے کمالاتِ وجود

یزداں

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

اقبال کو یہ دیکھ کر بڑا ہی دکھ ہوتا تھا کہ مسلمان جس نے ایک دنیا پر حکومت کی تھی اور (ع)، کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا۔ اور جو کبھی "جہانگیر و جہاں دار و جہاں بان و

جہاں آرا" رہ چکا تھا اور جس کو یہ دعویٰ تھا اور صحیح طور پر کہ :

صفحۂ دہر سے باطل کو مٹایا ہم نے
نوعِ انساں کو غلامی سے چھڑایا ہم نے

جس کی بہادری اور شجاعت کا ساری دنیا لوہا مانتی تھی، جس کی بے باکی ضرب المثل تھی، جس کا شوق شہادت دنیا کے لئے ایک عجوبہ تھا۔ وہی مسلمان کس طرح ذلت اور خواری اور محکومی اور غلامی پر نہ صرف آمادہ نظر آتا تھا بلکہ اسے اپنے لئے ایک قدرتی امر تصور کرتا تھا۔

اقبال نے مسلمانوں کو آزاد اور محکوم کا فرق سمجھایا۔ کیا خوب کہا ہے :-

آزادی کی رگ سخت ہے مانندِ رگِ سنگ
محکوم کی رگ نرم ہے، مانندِ رگِ تاک
محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نومید
آزاد کا دل زندہ و پُرسوز و طربناک
آزادی کی دولت دلِ روشن، نفسِ گرم
محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک
محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروّت
ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش
وہ بندۂ افلاک ہے یہ خواجۂ افلاک

غلامی اور آزادی کی زندگی کو یوں بیان کیا :

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی

اقبال نے یہاں تک شرم دلائی کہ کتا بھی تو کتے کے سامنے سر نہیں جھکاتا اور تم اشرف المخلوقات ہو کر اپنی نوع کے سامنے سر جھکاتے ہو!

اقبال نے نہ صرف وہ اسباب کھول کر بیان کئے جن کی بنا پر مسلمان اپنے اسلاف کی میراث سے محروم کردئے گئے تھے بلکہ وہ راستہ بھی بتا دیا جسے اختیار کر کے وہ دوبارہ عظمت حاصل کر سکتے تھے۔ مسلمانوں کا زوال ان کے یقین کی کمزوری اور عمل کے فقدان سے پیدا ہوا تھا۔ اقبال نے مسلمانوں کو خودی اور خود اعتمادی کا سبق دیا اور عمل کی دعوت دی :-!

ہر مسلماں رگِ باطل کے لئے نشتر تھا — اس کے آئینۂ ہستی میں عمل جوہر تھا
جو بھروسہ تھا اسے قوتِ بازو پر تھا — ہے تمہیں موت کا ڈر اس کو خدا کا ڈر تھا

اقبال نے مسلمانوں کو اپنی خودی پر یقین پیدا کرنے کی کوشش کی اور خدا پر بھروسہ کی کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے کچھ جدا نہ تھے :-

ہم ز خودی خدا طلب ، ہم ز خدا خودی طلب

اقبال کے فلسفۂ خودی پر کچھ کہنے کا یہ موقع نہیں، کسی موضوع پر اقبال کو اتنا اصرار نہیں معلوم ہوتا جتنا اس پر ہے۔ فلسفۂ خودی اقبال کی تعلیمات کا مرکزی نقطہ ہے۔ صرف چند اشعار پر اکتفا کرتا ہوں۔ ساقی نامہ میں کیا خوب کہتے ہیں :-

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے — خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی — دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے — نشیب و فراز و پس و پیش سے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

دو اور شعر سن لیجئے :-

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی — کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقامِ پادشاہی
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے — جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی

اقبال کے نزدیک زندگی عمل کے بغیر موت سے بدتر ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کو برابر

عمل پر اُکسایا کہ اسی سے قومیں بنتی ہیں:۔

رازہی راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھُل جاتے ہیں تقدیر کے راز

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

اور ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

مگر عمل کے لئے یقین اور اپنے اُوپر اعتماد ضروری ہے۔

(ع) "یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے" اور

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اقبال نے مسلمانوں کے زوال کا بڑا سبب صحیح طور پر انتشار و افتراق کو قرار دیا تھا۔ چنانچہ اتحادِ ملت پر بار بار زور دیتے ہیں:۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اور اسی اتحاد میں اقبال کے نزدیک مشرق کی نجات مضمر ہے:۔

ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتہ سے اب تک بے خبر

ایک نظم میں کس خوبصورتی سے اتحاد کی تلقین کی ہے:۔

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے

ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اُسے برگ و بار سے

شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملت کے ساتھ رابطۂ اُستوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے اُمیدِ بہار رکھ

اور ایک دوسری نظم "بزمِ انجم" میں ستاروں کی زبانی یہی نکتہ بیاں کرتے ہیں:۔

یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا — قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں
اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے — جو بات پا گئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے — پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

غرض مسلمانوں کو جو سوئے ہوئے تھے اقبال نے جگایا، عمر بھر انہیں عمل کی دعوت دیتے رہے۔ انہیں شاہین کی بلند پروازی اور بے نیازی سکھاتے رہے، ان کو روباہی سے متنفر کرکے ان میں شیر کی حرارت اور بے جگری پیدا کرنے پر زور دیتے رہے۔ یہاں تک کہا کہ غلط عمل بھی بے عملی سے بہتر ہے اس لئے کہ زندگی کشمکش کا دوسرا نام ہے اور بے عملی اور موت مترادف ہیں۔ انھوں نے انقلاب کو زندگی کا جزو سمجھا۔

جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب

اقبال نے صرف شعر وسخن کے ذریعہ مسلمانوں کو آنے والے انقلاب کے لئے تیار نہ کیا بلکہ بحیثیت ایک سیاسی مفکر کے ان کے سامنے ایک ایسا اعلیٰ نصبُ العین رکھا جو مسلمانوں کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے ایک نئی اسلامی مملکت کا تخیل مسلمانانِ ہند کے سامنے پیش کیا

مسلمانانِ ہند کی حالت دوسرے مسلمانوں کی نسبت زیادہ کمزور تھی۔ اس لئے کہ دُوسروں کو تو صرف مغرب کی غلامی سے نجات حاصل کرنی تھی، صرف ایک دشمن سے مقابلہ کرنا تھا، مگر اس برصغیر کے مسلمان تو چکی کے دو پاٹوں کے درمیان تھے۔ ایک طرف مغربی استعماری طاقتیں تھیں اور دوسری طرف ایک نئی استعماریت کا خواب دیکھنے والے برادرانِ وطن تھے۔ بڑے سنگ دل، بڑے خود غرض، بڑے تنگ نظر۔ مسلمانوں کو ایک طرف انگریزوں سے چھٹکارا پانا تھا اور دوسری طرف اس برِصغیر میں اپنے لئے باعزت، پُرامن اور آزاد زندگی کا سامان مہیا کرنا تھا۔ انھوں نے باعزت مفاہمت کی بڑی کوششیں کیں اور ہر بار

ان کو مایوس ہونا پڑا۔ برادرانِ وطن کو اپنی اکثریت پر ناز تھا، اپنی ترقی پر غرور تھا، اپنی دولت کا گھمنڈ تھا، وہ سمجھتے تھے کہ دوسری تمام قومیں اُن کے سامنے جھک جائیں گی اور ان کی غلامی قبول کرلیں گی۔

اقبال جو مسلمانوں کو سربلند و مفتخر دیکھنا چاہتے تھے کیسے خاموش رہتے۔ انھوں نے اپنے ۱۹۳۰ء کے 'خطبۂ صدارت' میں جو مسلم لیگ کے الہ آباد والے اجلاس میں پڑھا مسلمانوں کے سامنے ایک نئی تجویز پیش کی۔ وہ تجویز یہ تھی کہ مسلمان اپنے لئے علٰحدہ ایک گوشۂ عافیت بنائیں جہاں وہ آزادانہ طور پر فروغ پاسکیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے سامنے پاکستان کا تخیل پیش کیا اور قائداعظم کی توجہ اس طرف دلائی۔ اس تخیل کو دس سال بعد قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ نے اپنایا اور یہ اقبال کی وفات کے نو سال بعد ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی صورت میں ایک زندہ حقیقت بن کر سامنے آیا۔ صحیح معنوں میں اقبال پاکستان کا معنوی خالق ہے۔

آج بھی اقبال کا پیغام قدم قدم پر ہماری رہبری کررہا ہے۔ ہمیں ہمّت دلا رہا ہے۔ ہمیں آگے بڑھنے پر اُکسا رہا ہے۔ اقبال کے حضور میں اپنی عقیدت کا بہترین خراج یہ ہے کہ ہم کبھی اس پیغام سے غافل نہ ہوں، اس لئے کہ اگر اسے سامنے رکھیں گے تو آگے ہی قدم اُٹھے گا۔ یہاں تک کہ اس کی پیشین گوئی

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

حقیقت بن کر دُنیا کے سامنے آجائے گی۔

ڈاکٹر اسمٰعیل سعد

اقبال اور تعلیم

تعلیم کے عمل پر دو الگ الگ، لیکن بڑی حد تک ایک دوسرے میں پیوست زاویوں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ تعلیم کو ایک تو بحیثیت ذریعہ کے دیکھا جا سکتا ہے اور دوسرے بحیثیت مقصد کے۔

ذریعہ سے مراد وہ تمام کارروائیاں ہیں جو عمل تدریس کے زمرے میں آتی ہیں اور جن کا منشا یہ ہوتا ہے کہ بچہ کو جو کچھ سکھایا جائے وہ زیادہ اچھی طرح سکھایا جائے بچہ کی شخصیت اور کردار میں خاطر خواہ تبدیلیاں پیدا کرنے کے لئے اس کی ذہنی، جذباتی اور جسمانی صلاحیتوں کا بہتر فہم حاصل کیا جائے۔ اور ان صلاحیتوں کو مؤثر طور پر بروئے کار لانے کے لئے ہر ممکن اہتمام کیا جائے۔ مقصد سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ سکھانا ہو، یا جو ذہنی جذباتی و جسمانی تبدیلیاں بچہ میں پیدا کرنا ہوں ان کی حد بندی کسی پیمانے یا مطمح نظر کے مطابق کی جا سکے تدریس کے ذریعہ بچہ پر جو اثرات مرتسم کرنا ہوں ان کا تنقیدی احاطہ کیا جا سکے کہ کیا سکھانا ہے اور کیوں سکھانا ہے بغیر اس قسم کی حد بندی کے نہ ہی تعلیمی سعی کے کوئی معنی اور منشار نکل سکتے ہیں اور نہ عمل تعلیم پر ہمارا کوئی شعوری اختیار ممکن ہے۔

ان دو زاویہ نگاہ کو سامنے رکھتے ہوئے اب اگر ان ترقیوں پر نظر ڈالی جائے جو موجودہ دور میں تعلیم کے میدان میں ہوئی ہیں تو آپ یہ دیکھیں گے کہ ان کا بیشتر تعلق تعلیم کے تدریسی پہلو سے رہا ہے نفسیاتی تحقیقات اور مدرسوں کے کمروں میں صنعتی ایجادات کے اہتمام کا تمام تر تعلق تدریسی طریقۂ کار کو زیادہ مؤثر بنانے

کی کاوشوں سے متعلق ہے۔

تدریسی طریقۂ کار میں نمایاں ترقی دو بناء پر ممکن ہو سکی ہے۔ اول تو یہ کہ اس ضمن میں جس تحقیقی مواد کی ضرورت ہے، اس کا حصول سائنسی طریقۂ کار کے ذریعہ ممکن ہے اور دوسرے اس بناء پر بھی کہ اس قسم کی تحقیقات خود ماہرین تعلیم کے اپنے بس میں ہے اور دوسرے علوم کا سہارا لئے بغیر وہ بڑی حد تک اپنا کام آپ چلا سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں سائنس کے علمی طریقۂ کار کی بنا پر تعلیم کے میدان میں بھی پیشہ ورانہ تخصیص کا رجحان فروغ پانے لگا ہے۔

علمی تخصیص کا رجحان، ہر عمل کا اپنا مخصوص گھروندا بنانے کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن اس میں جزاء کا یہ پہلو ہے کہ کم سے کم کے لئے زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل ہوتی رہتی ہیں اور اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ کہ اپنی پیشہ ورانہ اجارہ داری کو تحفظ حاصل ہو جاتا ہے۔

اب اگر تدریس کے میدان میں جو ترقیاں ہوئی ہیں ان کا موازنہ اس میدان سے کیا جائے جو تعلیم کو بحیثیت مقصد دیکھنے کا متقاضی ہے، تو یہاں ایک واضح عدم تعاون نظر آئے گا۔ صرف یہی نہیں کہ بحیثیت مقصد، عمل تعلیم کے متعلقہ موضوع اور مسائل پر خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی، بلکہ حالیہ سالوں میں تو کسی قدر اجتناب کی سی کیفیت ہوئی ہے۔ یہ اجتناب زیادہ تر تو اس پیشہ ورانہ شدت اور کٹر پن کی وجہ سے ہے جو صورتِ حال کے صرف ایک پہلو پر توجہ کو محدود رکھنے کی وجہ سے ہو جاتے ہیں۔ ماہرین تعلیم تدریس کے میدان میں ترقیوں سے اس قدر مسحور ہیں کہ بحیثیت مقصد، تعلیم پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے۔ لیکن اس اجتناب کے پیچھے شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی حد تک اس پیشہ ورانہ اجارہ داری کا اثر بھی ہے جس کی ابھی نئی نئی چاٹ ماہرین تعلیم کو لگی ہے۔

اس بے توجہی کا نتیجہ یہ ہے کہ تعلیم کا میدان فکری انتشار کا شکار رہا ہے۔ ذریعہ اور مقصد میں جو ہم آہنگی اور توازن ہونا چاہئے وہ غائب ہو چکے ہیں۔ خود ہمارے

ملک میں تیس سالہ تعلیمی مسافت کے باوجود یوں لگتا ہے کہ ہنوز روزِ اول ہے۔ اور ہماری تعلیم ابھی تک اپنے اس مخصوص یا اچھوتے رنگ سے محروم ہے، جسے "پاکستانی" کہا جا سکے۔

دِقت یہ ہے کہ جو عوامل بحیثیت وسیلہ یا طریقۂ کار کے تعلیم کی ترقی کے ذمہ دار بنے، وہی بحیثیت مقصد، تعلیم کی ترقی میں رکاوٹ نظر آتے ہیں۔ تعلیمی مقاصد بحث کو سلجھانے کے لئے سائنسی طریقۂ کار کی کارفرمائی محدود ہے۔

بحیثیت مقصد، عمل تعلیم پر نظر ڈالنے کے لئے، جس بسیط، جامع اور مربوط نقطۂ نگاہ کی ضرورت ہے، اس تک سائنس کے تجزیاتی طریقۂ کار کے سہارے رسائی ممکن نہیں۔ مقاصدِ تعلیم کا فہم حاصل کرنے کے لئے زندگی کے تمام شعبوں کو ایک دوسرے سے ربط دینا ضروری ہے۔ انسانی زندگی میں تعلیم کا اپنا الگ کوئی دائرہ نہیں۔ یہ پوری زندگی پہ محیط ہے اور اس کا عمل دخل ہر شعبۂ زندگی میں ہے۔ چاہے علوم ہوں یا سیاست، معیشت ہو یا مذہب۔ فنونِ لطیفہ ہوں یا فلسفہ، تعلیم ان سب میں شامل اور دخیل رہتی ہے۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اپنی اسی شمولیت سے تعلیم کی منطق ترتیب پاتی ہے۔ تعلیم ایسا خاکہ ہے جس کے نقوش کو وسیع تر زندگی اُبھارتی ہے اور اپنے مخصوص رنگ بھرتی ہے۔ چنانچہ تعلیم بحیثیت مقصد کی بحث محض نظامِ تعلیم کے مخصوص پیشہ ورانہ ماحول میں طے نہیں ہو سکتی۔ اس مقصد کے پیشِ نظر ماہرینِ تعلیم کے لئے ضروری ہے کہ اپنے دامن کو پھیلائیں اور اپنے ذہنی افق کو وسیع کریں۔ اور ان اہلِ علم اور مفکرین سے استفادہ کریں جنہوں نے زندگی پر سنجیدگی سے نظر ڈالی ہے اور عالمانہ بصیرت حاصل کی ہے۔ ان ہی کے افکار تعلیمی مقاصد کو ایک جامع نقطۂ نظر دے سکتے ہیں اور تعلیم یافتہ فرد کی تصویر میں مناسب رنگ آمیزی کر سکتے ہیں۔

اقبال اور تعلیم کے موضوع پر اس طویل تمہید کا سہارا اسی لئے لیا گیا ہے تاکہ اقبال کے افکار کی تعلیمی اہمیت کو سلجھے ہوئے انداز میں سمجھا سکے۔ درس و تدریس سے کسی قدر ربط ضبط کے باوجود اقبال نہ تو ماہرِ تعلیم تھے اور نہ ہی اقبال کا شمار ان مفکرینِ تعلیم میں

ممکن ہے جو فلسفہ کو تعلیمی مسائل کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں ۔ لیکن اس کے باوجود ان کے خیالات تعلیم کے لئے بہت اہم ہیں اور ان کے افکار میں تعلیم کا کام کرنے والوں کو ایسا وافر مواد مل جاتا ہے کہ جس سے ایک باقاعدہ تعلیمی فلسفہ کا خمیر اُٹھ سکے ہمارے اپنے ملک کے تعلیمی نظام کے لئے اقبال کے خیالات خصوصیت سے لائق توجہ ہیں ۔ اس کو یوں سمجھ لیجئے کہ ہر ملت و معاشرے کا اپنا مخصوص نظام تعلیم ہوتا ہے تعلیمی نظام کی مثال ایسے درخت کی ہوتی ہے کہ جس کو ہر مٹی راس نہیں آتی ۔ یہ پودا ایک خاص زمین اور آب و ہوا میں پلتا بڑھتا اور پروان چڑھتا ہے ۔ نظام تعلیم کو اپنی شادابی کے لئے ان تہذیبی اور فکری سوتوں سے سیرابی کی ضرورت ہوتی ہے جو خود اس کی اپنی مٹی سے پھوٹے ہوں ۔

علامہ اقبال خود ہماری اپنی معاشرتی اور تہذیبی زندگی کی پیداوار تھے ۔ ان کے دل میں مسلمانوں اور اپنے مذہب کا بڑا درد تھا ۔ برصغیر میں مسلمانوں کی پس ماندگی اور دنیائے اسلام کی زبوں حالی سے وہ بے حد متاثر تھے ۔ دوسری طرف یورپی اقوام کی بڑھتی ہوئی قوت اور تاخت و تاراج ان کے سامنے تھی ۔ اسی لئے مشرق و مغرب کی کشمکش ان کی شاعری کا اہم موضوع بنی ۔ وہ اپنے مزاج ، اپنی تربیت اور اپنے مطالعہ کے لحاظ سے اس کام کے لئے بڑی موزوں شخصیت تھے ۔ ایک طرف تو انھوں نے مغربی تہذیب اور مغرب کے فکری نظام کا گہرا فہم حاصل کیا اور دوسری طرف اسلامی تہذیب اور اس کے فکری منبع یعنی دینِ اسلام کی گہری بصیرت حاصل کی ۔ ان کا خیال تھا کہ مشرق و مغرب کی آویزش اپنے آخری تجزیہ میں دو تہذیبوں کی کشمکش کا مسئلہ تھا مسلمانانِ ہند کے نقطۂ نظر سے مغربی اثرات کی یورش نے جس تہذیبی کشمکش کی ابتدا کی تھی اس نے ہمارے دیرینہ تہذیبی توازن کو متاثر کیا تھا اور اب حالات کا یہ تقاضا تھا کہ ہم ایک نیا توازن حاصل کرنے کی کوشش کریں ۔ دنیائے اسلام بالعموم اور ہندی مسلمانوں کے سامنے بالخصوص مسئلہ یہ تھا کہ مغربی اثرات میں کیا کچھ اور کتنا کچھ لیں کہ ہماری تہذیبی شخصیت مسخ نہ ہونے پائے اور خود اپنے دینی ورثہ میں کن عوامل پر

توجہ دیں کہ عروقِ مردہ میں خونِ زندگی کی تازہ لہر دوڑ سکے۔

تعلیم کیونکہ تہذیبی زندگی کی آئینہ دار ہوتی ہے اس لئے تعلیم کے نقطۂ نگاہ سے یہ کہنا چاہئے کہ یہی تہذیبی کشمکش اور تہذیبی عدم توازن ہمارا سب سے بڑا تعلیمی مسئلہ بھی رہا ہے۔ تعلیم کے میدان میں بنیادی سوال ہمارے سامنے یہی رہا ہے کہ ہم تعلیم کے ذریعہ کس طرح اپنی تہذیبی شخصیت کو باقی و زندہ رکھیں اور مغربی تمدنی اثرات کے پیشِ نظر اس کی ترقی و بہبود کا اہتمام کریں۔ برصغیر میں مسلمانوں کی تعلیمی تحریکوں کا مرکزِ توجہ یہی مسئلہ تھا۔ چاہے وہ دیوبند ہو یا علی گڑھ، ندوۃ العلماء ہو یا جامعہ ملیہ اسلامیہ یہ تمام تحریکیں اسی مرکزی مسئلہ کے حل کی تعلیمی کوششیں تھیں اور آج تیس سال گذر جانے کے باوجود ہمارے تعلیمی نظام کا محوری مسئلہ یہی ہے کہ کس طرح تعلیم کے ذریعہ مغربی اثرات سے عہدہ برآ ہوں کہ ایک طرف تو وقت کے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہو سکیں اور دوسری طرف خود اپنی تہذیبی شخصیت کو پائیدار اور توانا بنیادوں پر کھڑا کر سکیں۔

مغربی تہذیب سے اقبال متاثر بھی تھے اور اس کے ناقد بھی تھے۔ فکری طور پر وہ خود مغربی چشمۂ فیض سے سیراب ہوئے تھے اس لئے اس کی قوتوں اور خوبیوں سے پوری طرح واقف تھے۔ مغربی تہذیب میں جس چیز نے انھیں سب سے زیادہ متاثر کیا تھا وہ زندگی، حرارت اور حرکت تھی۔ مغرب کے انسان میں ترقی کی تڑپ تھی۔ اسے تاریخ کا شعور اور گذرے ہوئے ہر لمحہ کا احساس اور قدر تھی۔ سائنس کی علمی ترقی، تجربہ اور ہدایت پر زور، تخلیقی سرگرمی، جدوجہد اور نظم و ضبط یہ اقبال کی نظر میں مغرب کی اصل قوت کے راز تھے۔ لیکن مغرب کی تعمیر میں خرابی کی صورت بھی مضمر رہی ہے۔ سائنس کے فروغ نے مغربی انسان کے ہاتھ میں بے انتہا قوت دے دی ہے۔ لیکن قوت کی اس فراوانی نے ایک نشہ کی سی کیفیت پیدا کر دی ہے جس نے اس کے اخلاقی توازن کو درہم برہم کر دیا ہے

مغرب کی روحانی ترقی مادّی ترقیوں کا ساتھ نہ دے سکی۔ روحانی افلاس آج مغرب کی سب سے بڑی بیماری ہے۔ مذہب سے بیگانگی نے توجہ کو کم درجہ کی وفاداری کی طرف موڑ دیا ہے۔ وطن پرستی سب سے بڑی عبادت ٹھہری ہے۔ قومیت نے مغربی ملکوں کو اس طرح جکڑ لیا ہے کہ محبت کا رشتہ جو مذہب کی سطح پر انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے اب منافرت کی دیواریں کھڑی کر رہا ہے اور ہر ملک دوسرے سے برسرِ پیکار نظر آتا ہے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

معاشی میدان میں قومیت کا ہم زاد سرمایہ داری نظام ہے کہ جو آبادی کو غریبوں اور امیروں میں بانٹ دیتا ہے اور طبقہ داری نفرت کو اشتعال دیتا ہے۔ قومیت اور سرمایہ داری مل کر سامراجیت کو جنم دیتے ہیں اور ایک قوم کا دوسری قوم پر تسلّط اور استحصال شروع ہوتا ہے۔ تسلّط اور استحصال کی ان کارروائیوں کے نتیجہ میں اقبالؔ نے خود سارے عالمِ اسلام کو سرنگوں اور زار و زبوں دیکھا تھا۔ اسلامی ممالک کی یہ حالت انھیں خون کے آنسو رلاتی تھی لیکن سب سے زیادہ تکلیف دہ ان کے لئے اپنے ہم وطن مسلمانوں کی حالت زار تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندی مسلمان اپنے کو غلامی سے آزاد کریں اور ان توانائیوں کو ڈھونڈنے کی کوشش کریں جو خود ان کا اپنا تہذیبی ورثہ رہی ہیں۔ دوسری طرف مغرب کی سطحی چمک دمک میں گم ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ مغربی تہذیب کی اصل قوت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ قومیت۔ سرمایہ داری اور سامراجیت نے جو تضادات مغربی زندگی میں پیدا کئے ہیں وہ اس تہذیب کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ اشتراکیت اور اشتمالیت نے صورت حال کی کسی حد تک اصلاح کی کوشش کی ہے لیکن یہ نظریات بھی ایسے ہیں کہ جن کا دائرہ محدود ہے اور یہ بھی ایک کمتر سطح سے انسانی معاملات کے حل کی کوشش کرتے ہیں۔ دراصل آج انسانی تہذیب کے مسائل کسی روحانی سطح سے ہی حل کئے

جاسکتے ہیں ۔ مادی اور روحانی میں فرق ہی یہ ہے کہ روحانی نقطۂ نظر زیادہ جامع بسیط اور بصیرت افروز ذہانت کا حامل ہوتا ہے ۔ کوئی ایک ہی عمل مادی بھی ہو سکتا ہے اور روحانی بھی ۔ اگر ہم زیادہ ذہانت سے اور زیادہ جامع و بسیط انداز میں اس کو دیکھنے اور مشاہدہ کرتے ہیں تو عمل روحانی ہو جائے گا ۔ لیکن اگر صرف محدود انداز سے اس کو دیکھنے کی کوشش کریں تو وہی عمل مادی اور ادنیٰ ہو جائے گا ۔ روحانی نقطۂ نظر جس سطح پر انسانی معاملات و مسائل کو حل کرنے کا متقاضی ہے اس تک مذہب کے علاوہ مادی بنیادوں پر ترتیب دیا ہوا اور کوئی نظامِ زندگی پہنچ نہیں سکتا ہے

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

لیکن اس کے لئے احیاء دین کی ضرورت ہے ۔ اس بات کا تاریخی جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ وہ کیا حالات تھے جنھوں نے اسلام اور اسلامی تہذیب کے زندہ و توانا عناصر کو بے جان و مردہ کر دیا ۔ ——— مغرب کی داخلی و اندرونی قوت سے سیراب و سرشار ہونے کی ہماری تہذیبی شخصیت میں ایسے رچاؤ کی ضرورت ہے کہ جس میں مغرب و مشرق دونوں کی توانائیوں کا بہترین امتزاج ہو ۔ لیکن اس کے لئے روحانی و فکری انقلاب کی ضرورت ہے اور اس انقلاب کی آبیاری تعلیم کے ذریعہ ہی ممکن ہے ممکن ہے ۔ تعلیم ان معنوں میں نہیں جن میں ہم اس لفظ سے مانوس ہیں ۔ یعنی بندھی ٹکی روائتی و رسمی تعلیم کے ذریعہ ۔ بلکہ تعلیم ایک نئے معنوں میں شخصیت سازی کے ایک نئے تصور سے ہم آہنگ ۔

اقبال کی فکر کا مرکزی نقطۂ ان کا تصورِ خودی ہے اور اسی کو ان کی تعلیمی فکر کا نقطۂ آغاز بھی سمجھنا چاہیئے ۔ دنیا کی ہر چیز میں خودی موجود ہے ۔ خودی کی ادنیٰ ترین شکل مادہ ہے اور اعلیٰ ترین ذہن ۔ انسانی سطح پر خودی سے مراد وہ اعلیٰ ترین نفسیاتی وحدت ہے جو ایک طرف تو فرد میں اپنی ذات کے احساس کو پیدا کرتی ہے اور زندہ رکھتی ہے اور دوسری طرف ایک زندہ و محرک اصول کی حیثیت

سے شخصیت کے ارتقاء کا اہتمام کرتی ہے۔ خودی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اسی فرد کے لئے مخصوص و محدود ہوتی ہے جس سے وہ وابستہ ہے۔ جس احساس یا شعور کو وہ جگاتی ہے وہ اسی شخص تک محدود ہوتا ہے جس سے خودی متعلق ہے ہم صرف انہی تجربات کو محسوس کرسکتے ہیں۔ جو ہمارے اپنے ہوں۔ دوسرے شخص کے تجربات کو ذہنی طور پر جان تو سکتے ہیں لیکن محسوس نہیں کرسکتے۔ بس اپنے پر اہلِ دہر کا قیاس کریں تو کرلیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر فرد اپنی جگہ ایک مخصوص شخصیت کی نمائندگی کرتا ہے اور اپنے آپ کو اپنی شخصیت کی تعمیر و ارتقاء کی ذمہ داری سے الگ نہیں کرسکتا۔ تعلیمی نقطۂ نگاہ سے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے باوجود کہ تعلیم ایک معاشرتی عمل ہے اور تعلیمی عمل سے سماج کے اندر ہی ممکن ہے لیکن آخری تجزیہ میں تعلیم کا عمل فرد کی شخصیت سے متعلق ہے اور اس کا مقصد و منتہا یہی ہے کہ سماج کے ہر فرد کی شخصیت کی تعمیر کا اہتمام کرے اور اس کو اس قابل بنائے کہ وہ خود اپنی تعمیر کی ذمہ داری قبول کرسکے۔

کوئی شخصیت اپنی جگہ مکمل نہیں ہوتی۔ یہ ضرور ہے کہ بعض شخصیتیں تکمیلی مراحل میں آگے ہوتی ہیں اور بعض پیچھے۔ لیکن تکمیلی عمل مسلسل جاری رہتا ہے۔ تکمیلی عمل کا مطلب یہ ہے کہ خودی کی وحدت شخصیت کے اندر کتنی ہمہ گیر ہے۔ خودی اپنی جگہ کوئی ٹھہری ہوئی چیز نہیں ہے بلکہ ہر لمحہ ایک زیادہ بسیط، زیادہ ہمہ گیر، جامع وحدت کی طرف رواں ہے۔ خودی کے ارتقاء کی آخری منزل خدا کی ذات سے قربت ہے۔ جوں جوں شخصیت اس منزل کے قریب آتی جاتی ہے۔ اس کی انفرادیت پختہ تر ہوتی جاتی ہے اور جتنا دور رہتی ہے پختگی میں کمی رہتی ہے۔

ارتقاء کی مسافت میں خودی کو مزاحمتوں اور رکاوٹوں کی ضرورت ہوتی ہے یہی رکاوٹیں خودی کو مہمیز دیتی ہیں ع

ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگِ گراں اور

خودی کے راستے میں یہ رکاوٹیں خارجی ماحول کی شکل میں آتی ہیں۔ خودی ماحول

کی تسخیر اور تحلیل کی تگ و دو میں منہمک ہو جاتی ہے۔ ماحول خودی پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے اور خودی ماحول پر۔ ماحول سے کشمکش کی بنا پر خودی کی زندگی ایک قسم کی کشاکش کے اصول پر قائم ہے۔ یہ کشاکش ناگزیر ہی نہیں۔ بلکہ پسندیدہ بھی ہے۔ خودی کی اپنی زندگی و توانائی کا تقاضہ ہے کہ کشاکش قائم رہے۔ تسخیر کائنات اور زمان و مکان پر غالب آنے کی مسلسل جد و جہد ہی خودی کو ترو تازہ اور پر امنگ رکھتی ہے ؎

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
پلٹنا جھپٹنا جھپٹ کر پلٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

یا ؎

بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سال خورد — ہے ترے شہپر پہ آساں رفعت چرخ بریں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام — سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر
وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

خودی کی تربیت کے لئے ماحول سے کشمکش کا یہ تصور تعلیم کے نقطۂ نگاہ سے بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ ایک طرف تو یہ تصور شخصیت کی پرداخت کے لئے تعلیم کی اہمیت کو اجاگر کرتا ہے اور دوسری طرف اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ تعلیم کی بنیادی ذمہ داری اچھے اور موزوں ماحول کا انتخاب و اہتمام ہے۔ تعلیمی نظام کو ایسے تعلیمی تجربات کا اہتمام کرنا چاہئے جو خودی کی بنیادی کشاکش کو زندہ رکھنے میں مددگار ثابت ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے تعلیمی لائحہ عمل کی تنظیم زندہ فعال اور تخلیقی سرگرمیوں کے وسیلے سے ہونا چاہئے۔

تعلیم پر انھوں نے جستہ جستہ جو کچھ کہا ہے وہ اسی بنیادی خیال کی روشنی میں کہا ہے۔ وہ اپنے زمانے میں مروج تعلیم پر معترض تھے کہ یہ خودی کی تربیت پر منفی اثرات ڈال رہی ہے۔ ان کے اشعار ناقدانہ شعور سے لبریز ہیں۔ تعلیم کی مثبت یا منفی اثر انگیزی

کے وہ قائل تھے ۔ وہ ایک انگریز لارڈ کے منہ سے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں

سینے میں رہے رازِ ملوکانہ تو بہتر — محکوم کو کرتے نہیں تیغوں سے کبھی زیر
تعلیم کے تیزاب میں ڈال اسکی خودی کو — ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اسے پھیر

تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب
سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے اک ڈھیر

تن آسانی ۔ سہل انگاری ، کم ہمتی ۔ ناامیدی ، اعتماد کی کمی ۔ تقلید، دوسروں پر انحصار، احساس کمتری کمزوری اور اس قسم کے تمام منفی اثرات جو موجودہ تعلیم کا نتیجہ ہیں اور جو خودی کو مفلوج کر رہے ہیں، ان پر اقبال نے سختی سے تنقید کی ۔ نوجوانوں کی تن آسانی پر کہا ہے

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی — لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا، شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل — نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی

مغربی تہذیب کی تقلید پر تبصرہ کیا کہ ان کے دلوں میں مانگے کی آرزوئیں ہیں ، اور زبان پر مانگے کی گفتگوئیں

در دلِ او آرزو ہا مستعار — بر زبانش گفتگو ہا مستعار

منتظمین تعلیم سے شاکی ہوئے ہے

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

تعلیم یافتہ نوجوانوں کو دیکھ کر کہا ہے

یہ بتانِ عصرِ حاضر کہ بنے ہیں مدرسوں میں
نہ ادائے کافرانہ تراشِ آذرانہ

ان کے خیال میں مغربی تعلیم نے ہمارے نوجوان کا یہ حال بنا دیا کہ خود اپنی نظر میں قدرت کی عطا کردہ صلاحیتوں کا بھرم اٹھ گیا ہے ۔

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں — اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی

ماحول اور خودی کی کشمکش اس بات کی بھی غمازی کرتی ہے کہ کائنات ابھی نا تمام ہے، نا تمام کا مطلب یہ ہے کہ یہ ابھی منتشر اور بے ترتیب ہے۔ جیسے جیسے خودی کائنات کی تسخیر اور تحلیل کرتی جاتی ہے ویسے ویسے اس انتشار میں ایک نظم اور بے ترتیبی میں ترتیب پیدا ہوتی جاتی ہے۔ خودی نے اس تسخیر کے لئے زمان و مکان اور سبب و علت کے رشتوں کی تخلیق کی ہے۔ کائنات کی مادی تسخیر کے عمل میں ان تصورات سے مدد ملتی ہے اور خودی کی آزادی میں اضافہ ہوتا ہے۔ سائنس کے علمی طریقۂ کار کی بنیاد انہی تصورات پر ہے اور اس طریقۂ کار نے مادی وسائل اور قوتوں کے خزانے انسان کے قدموں میں ڈھیر کر دیے ہیں۔ مشاہدہ، تجربہ، ہدایت اور عقلی استدلال پر خود قرآن مجید نے بے انتہا زور دیا ہے۔ مسلمانوں نے اسلامی تہذیب کے سنہری ادوار میں سائنس کے میدان میں جو نمایاں کامیابیاں حاصل کیں وہ انہی علمی اصولوں کی رہین منت تھیں۔ آج بھی مشرقی ممالک کی ایک اہم کمزوری سائنس کے میدان میں ان کی پسماندگی ہے۔ کوئی تعلیمی نظام سائنسی علوم کو نظر انداز کرنے کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ مادی تحصیلات اور ترقی صرف سائنسی علوم کے ذریعہ ہی ممکن ہیں۔

بہر حال مادی تحصیلات خودی کے ارتقاء کا ذریعہ ہونا چاہئیں۔ بذات خود مقصد نہ ہونا چاہئیں ورنہ ہم بھی اس تہذیبی عدم توازن کا شکار ہو جائیں گے جس میں آج مغربی دنیا مبتلا ہے۔

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
جو قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

خودی کا وصف یہ ہے کہ وہ زمان و مکان اور اسباب و علل سے اپنے کو بلند رکھ سکتی ہے کہ یہ سب خودی کے اپنے تخلیقی مظاہر ہیں۔ لیکن نظام زمان و مکان کی علت اور خودی کی خود اپنی علت بالکل جداگانہ ہیں۔ خودی اپنے آپ کو خود متعین کرتی ہے اس کے اندر خود اپنی ہدایت کی صلاحیت ہے۔ خودی کو وجدانی بصیرت سے نوازا گیا ہے بصیرت سے مراد یہ ہے کہ خودی کسی صورتِ حال کے زمانی و مکانی دائرے میں سبب و علت

کے رشتوں کو ایک مجموعی صورت حال کی طرح ہی نہیں دیکھتی بلکہ وقتی طور پر جس مقصد کا تعین اس نے اپنے لئے کیا ہے اس کی روشنی میں بھی دیکھتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں خودی کی سرگرمیاں اور افعال با مقصد ہوتے ہیں بامقصد سے مراد یہ ہے کہ مستقبل یا آنے والی صورت حال کی پیش بینی بھی اس میں شامل رہتی ہے ۔ مقصد کی تشکیل اور کسی صورت حال میں مقصد کی شمولیت نقطۂ نظر کو زیادہ جامع بنا دیتی ہے ۔ اگر صورت حال کو صرف زمانی ومکانی سبب و علت کی عینک سے دیکھا جائے تو مشاہد تجزیاتی ہوتا ہے چنانچہ سائنس کا نقطۂ نگاہ تجزیاتی ہے جو صورتِ حال کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مشاہدہ کرتا ہے اس کے مقابلے میں خودی کا نقطۂ نظر جامع اور ہمہ گیر ہے ۔ تجربہ جب تجزیاتی ہو تو مذہبی یا روحانی تجربہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ۔ اقبال نے اس امتیاز کو عقل اور عشق کی اصطلاحات سے واضح کیا ہے ۔ عقل سائنسی طریقۂ کار اور حسی تجربات تک محدود ہے اور اپنے کو مقصد کی گرفت سے آزاد رکھتی ہے ۔ لیکن عشق صورت حال کے مجموعی وقوف پر قدرت رکھتا ہے اور عمل کے جذبہ سے سرشار رہتا ہے ۔

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق\
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

خودی کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ عشق کے مراحل کے ذریعہ مذہبی تجربہ کی اہل ہے اور مذہبی تجربہ شخصیت کی انفرادیت کو نکھارتا اور تنومند کرتا ہے اور انسان کو عرش کی رفعتوں کی طرف لے جاتا ہے ۔

مقاصد اور قدروں کی تشکیل انسانی زندگی کے ایک اور اہم رُخ کی طرف ہماری توجہ کو موڑتے ہیں اور عمرانی رُخ ۔ اقبال کا خیال یہ تھا کہ قدروں کی ماہیت اجتماعی یا معاشرتی ہوتی ہے ۔ دراصل انفرادی خودی کو اپنے ارتقاء کے لئے خودی کے حامل دوسرے انسانوں سے تعلق کی ضرورت رہتی ہے ۔ اگر انسانوں کے آپسی تعلقات نہ ہوں اور وہ ایک دوسرے پر اثر انداز نہ ہو سکیں تو وہ انسانی یا تمدنی تجربہ حاصل نہ ہو گا جو اسے انسانی شخصیت دے سکے ۔ سماجی اور تمدنی زندگی کے ذریعہ ہی حیاتیاتی

انسان سماجی انسان بنتا ہے ۔ سماج ہی ابتدائی چیز ہے اور اس کی خود اپنی ایک زندگی ہوتی ہے جو اس کے افراد کے مجموعے سے زیادہ ہوتی ہے ۔ اس لئے کہ اس تعداد میں پچھلی نسلیں بھی شامل ہیں اور آئندہ آنے والی نسلیں بھی اسے متاثر کرتی ہیں ۔ سماج میں ماضی ، حال اور مستقبل ایک ہی وحدت میں گھل مل جاتے ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے الگ کرنا سوائے ذہنی طور پر ممکن نہیں اور پھر جیسے انفرادی خودی انفرادی شعور کی نمائندگی کرتی ہے ۔ اجتماعی شعور کی نمائندگی اجتماعی خودی کرتی ہے پھر جیسے انفرادی خودی اپنے مخصوص تجربات کے ذریعہ پروان چڑھتی ہے اجتماعی خودی بھی اپنے مخصوص سماجی تجربات یعنی اپنی تمدنی زندگی ، جذبات اور قدروں سے فروغ پاتی ہے اور اگر انفرادی تجربات کو جوڑنے والا رشتہ حافظہ ہے تو سماجی تجربات کو جوڑنے والا رشتہ معاشرے کی اپنی تاریخ ہے ۔ اپنی تاریخ کا شعور ہی سماج کو زندہ رکھتا ہے اور اس کو فروغ دیتا ہے ۔

تعلیمی نقطۂ نظر سے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلیم دراصل ایک سماجی عمل ہے سماجی عمل ہونے کے ناتے تعلیم کا بنیادی فرض ہے کہ وہ سماج کو زندہ رکھے اور بدلتے ہوئے حالات میں اس کی مسلسل ترقی کا اہتمام کرے ۔ کسی سماج کی اپنی مخصوص شخصیت اور مخصوص مزاج ہوتا ہے ۔ سماج کی خصوصی انفرادیت ان قدروں اور جذبات کی رہینِ منت ہوتی ہے جو اس کو ایک اجتماعی اور ملی احساس عطا کرتے ہیں ۔ قدروں کا ارتقا صدیوں پر پھیلے ہوئے سماجی اور تہذیبی تجربات کی بدولت ہوتا ہے اور ان کو معاشرہ کی تاریخ اور تاریخی شعور زندہ رکھتے ہیں ۔

تعلیم کا کام یہ ہے کہ وہ افراد کی شخصیت میں معاشرتی قدروں کی تربیت و ترویج کرے تاکہ جذبات میں تاریخ کا وہ شعور موجزن ہو سکے جو ان کو ایک ملت کی طرح زندہ رکھ سکے ۔

لیکن اجتماعی زندگی کے تمام تر تقاضوں کے باوجود آخری تجزیہ میں تعلیم کا کام فرد کی شخصیت سازی سے عبارت ہے ۔ یہ خودی کی ایسی تربیت ہے جو فرد کو

اپنی زندگی کی اخلاقی ذمہ داری خود قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہو اور اس میں زندگی کی آخری سنجیدگی سرایت کر سکے تاکہ ایسی شخصیت کی تشکیل ہو سکے کہ جو اشک سحر گاہی سے وضو کی اہل ہو اور اس دنیا میں خدا کی نیابت کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے۔

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

سحر انصاری

اقبال کے خطوط میں ادبی مباحث

اقبال کے خطوط کئی اعتبار سے اہمیت رکھتے ہیں ۔ اکابر و مشاہیر کے خطوط کی عمومی خصوصیت ان کا تنوع ، لطفِ اسلوب اور شخصیت کی عکاسی ہوتی ہے۔اس لحاظ سے اقبال کے خطوط کا مطالعہ نہ صرف ان کے اندازِ نگارش، افکار و خیالات اور شخصی صفات تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے ۔ بلکہ ان سے ہماری علمی و ادبی تاریخ کے متعدد گوشوں پر بھی روشنی پڑتی ہے۔اقبال کے زیادہ تر خطوط ایسے ہیں جن میں کوئی علمی ، فلسفیانہ ، تاریخی ، مذہبی یا سیاسی نوعیت کی مسئلے کی یا تو مکتوب الیہ سے توضیح چاہی گئی ہے یا وضاحت کی گئی ہے ۔ تاہم بعض خطوط ایسے ہیں جن سے اقبال کے ادبی معتقدات ، معیارِ مضامین ، شعورِ بغاوت اور حاسہ انتقاد کا بھرپور اندازہ ہوتا ہے ۔آج کی صحبت میں میرے پیشِ نظر اقبال کے وہی خطوط ہیں جن میں ادبی مباحث موجود ہیں ۔

اقبال کے خطوط اپنے اسلوب اور مزاج کے اعتبار سے اقبال کی شخصیت اور ذہنی رویّے کے سچے آئینہ دار ہیں ۔ انھوں نے اپنی شاعری کے بارے میں کہا ہے

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو   کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

اقبال کا یہی مسلک ان کے خطوط میں بھی نمایاں رہا ہے۔ اقبال نے اپنے خطوط کو ادعائیت اظہارِ فضیلت ،عبارت آرائی ، تکلف اور تصنع سے پاک رکھا ہے ۔ لیکن اس طرح کہ ان کے خطوط سپاٹ یا بے کیف نہیں ہونے پاتے ۔ ان میں افادیت اور مقصدیت کا رنگ غالب ہے ۔ اسی لئے ان خطوط کا لہجہ متین اور سنجیدہ ہے ۔ خطوط کے متن سے اندازہ

ہوتا ہے کہ اقبال صرف کام کی بات کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ براہ راست اور غیر مبہم طرز نگارش اختیار کرتے ہیں۔ وہ عبارت آرائی اور ادبی رنگ آمیزی سے گریز کرتے ہیں اس لئے اگرچہ ان کے خطوط میں وہ شگفتگی نہیں ملتی جو مثلاً غالب، اکبر، شبلی، نیاز اور مہدی الافادی کے مکاتیب میں ملتی ہے۔ تاہم مکاتیب اقبال کا اپنا ایک رنگ، اپنا ایک اسلوب ہے جو شاعری کی طرح خطوط نگاری میں بھی انھیں دوسروں سے ممتاز و ممیز کرتا ہے۔ اقبال کا یہ اسلوب فطری ہے اور ان میں وہی بے ساختہ پن ہے جو اقبال کی شخصیت میں تھا۔ ان خطوط میں کہیں وہ اتنے منکسر المزاج ہیں کہ ادبی و علمی معاملات میں خود کو سب سے کم صلاحیت کا حامل سمجھتے ہیں اور کہیں وہ اتنی سچائی اور بے باکی سے دوٹوک رائے دیتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال نہ ایسے انکسار کے قائل تھے جو دوسروں سے داد طلب کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے یا جو تفاخر ہی کی ایک دوسری شکل بن جاتا ہے اور نہ وہ علمی معاملات میں بخل، بددیانتی اور بے جا رواداری کے قائل تھے۔ یہ وصف اقبال کے علاوہ بہت کم مشاہیر کے خطوط میں نظر آئے گا۔

غالب کی شخصیت تنوع، رنگا رنگی اور نت نئے پہلوؤں سے مل کر بنی ہے۔ ان کے خطوط بھی ان کی شاعری کی طرح بلکہ ان کے اپنے زمانے میں تو ان کی شاعری سے زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے تھے۔ لیکن جب ان کے علم میں یہ بات آئی کہ ان کے بعض احباب اور شاگردان کے خطوط محفوظ رکھتے ہیں اور انھیں مجموعے کی شکل میں شائع کرنا چاہتے ہیں تو غالب نے تقریباً پریشانی کی کیفیت میں لکھا "بچوں کی سی ضد نہ کرو۔ شاید ہی کوئی مکتوب ہو جو قلم سنبھال کر لکھا گیا ہو" کچھ یہی کیفیت اقبال کی بھی ہوئی۔ انھیں جب یہ معلوم ہوا کہ ان کے ایک مکتوب الیہ خان محمد نیاز الدین خاں ان کے خطوط بغرض اشاعت محفوظ رکھتے ہیں تو اقبال نے ان الفاظ میں اپنے خطوط پر تبصرہ کیا:

"عدیم الفرصتی تحریر میں ایک ایسا انداز پیدا کر دیتی ہے جس کو پرائیویٹ

خطوط میں معاف کر سکتے ہیں۔ مگر اشاعت ان کی نظر ثانی کے بغیر نہ ہونی چاہئے
اس کے علاوہ میں پرائیویٹ خطوط کے طرزِ بیان میں خصوصیت کے
کے ساتھ لاپرواہ ہوں۔ اُمید ہے آپ میرے خطوط اشاعت کے خیال
سے محفوظ نہ رکھتے ہوں گے۔"

اقبالؔ کے خطوط کے سارے مجموعے ان کی وفات کے بعد شائع ہوئے لہٰذا نظر ثانی ممکن نہ تھی اور یہ بات اپنی جگہ بہت اہم ہے کہ نجی خطوط کو نظر ثانی کا شکار بنانا بھی مناسب نہیں کیونکہ خطوط کی بے تکلفی، بے ساختگی یہاں تک کہ لغزشیں اور فروگذاشتیں بھی بہت دلچسپ ہوتی ہیں اور اپنا ایک جداگانہ وصف رکھتی ہیں جن سے خطوط نگار اور مکتوب الیہ دونوں کی شخصیت، نفسیات اور بعض دیگر امور کا مطالعہ فطری انداز میں کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا رائے اقبالؔ نے اپنے نجی خطوط کے بارے میں دی تھی لیکن اصولی طور پر وہ مشاہیر کے خطوط کی اشاعت کے خلاف نہ تھے چنانچہ ایک اور خط میں ان کی یہ رائے نظر آتی ہے۔

"شاعر کے لٹریری اور پرائیویٹ خطوط سے اس کے کلام پر روشنی پڑتی ہے اور اعلیٰ درجے کے شعرا کے خطوط شائع کرنا لٹریری اعتبار سے مفید ہے۔"

ظاہر ہے کہ اصولاً یہ بات اقبالؔ کی شاعری پر اتنی ہی صادق آتی ہے جتنی دوسرے اعلیٰ درجے شعراء کے خطوط اور شاعری پر۔ اقبال کے خطوط میں اقبال کا ذہنی تجسس، اضطرار دیدہ و دل، دردمندی، جاں سوزی، تحقیق و جستجو غرض وہ سارے پہلو نظر آتے ہیں جو اقبال کی شخصیت میں ہمیشہ نمایاں رہے۔

اقبالؔ کے ادبی ذہن کا مطالعہ اگر ان کے خطوط کی مدد سے کیا جائے تو بہت سے ایسے پہلو اُجاگر ہو سکتے ہیں جو بصورت دیگر شاید مبہم یا غیر واضح رہ جاتے ہوں۔

اقبالؔ نے اپنے مکاتیب میں جن نکتوں کی وضاحت کی ہے ان سے جہاں ایک طرف مکتوب الیہ کی تشفی، تربیت یا رہنمائی ہوتی ہے وہیں یہ علم بھی ہو جاتا ہے کہ ادبی دلی

معاملات میں اقبال تحقیق و جستجو کے کس قدر عادی تھے اور نتائج کے استنباط میں انھیں کتنا درک حاصل تھا۔ اقبال کے خطوط سے پہلی بات جو سب سے زیادہ سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے جہاں کہیں خود تنقیدی سے کام لیا ہے یا دوسرے اہلِ قلم کو مشورے دیئے ہیں وہاں ان کا انداز اردو کی عام مروجہ تنقیدی روش سے یکسر مختلف ہے۔ اس کی وجہ غالباً اقبال کا وہ مزاج ہے جس کی طرف انھوں نے اپنے ایک خط میں یوں اشارہ کیا ہے

"...... میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔"

اقبال کی یہ رائے محض حقائق اسلام کے لئے ہی درست نہیں بلکہ وہ حقائق ادب اور حقائق حیات و کائنات کا مطالعہ کرنے میں بھی یہی نقطۂ نگاہ صرف کرتے ہیں۔ اقبال کسی شئے کو سرسری، اضطراری یا سیاق و سباق سے الگ کر کے دیکھنے کے عادی نہ تھے۔ وہ دوسروں کو بھی یہی طریق کار اختیار کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ اقبال نے سراج الدین پال کو جو خطوط ان کے مجوزہ مقالۂ حافظ کے سلسلے میں مشورۃً لکھے ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال ادبی تنقید کو کس طرح "تاریخ، تحقیق اور سماجی و سیاسی تناظر کا حامل سمجھتے تھے اور چاہتے تھے کہ جس موضوع پر قلم اٹھایا جائے وہ ان تقاضوں پر پورا اترے۔ وہ لکھتے ہیں

"...... سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ حافظ کی معاصرانہ تاریخ غور سے دیکھیئے۔ مسلمانوں کی دماغی فضا کس قسم کی تھی اور کون کون سے فلسفیانہ مسائل اُس وقت اسلامی دماغ کے سامنے تھے؟ مسلمانوں کی پولیٹکل حالت کیا تھی؟ پھر ان سب باتوں کی روشنی میں حافظ کے کلام کا مطالعہ کیجئے۔"

ادبی تنقید کے معاملے میں اقبال ذاتیات اور ادبی اصول میں فرق کرتے تھے اور یہ چاہتے تھے کہ دوسرے بھی ان کی ادبی کاوشوں کا محاکمہ کرتے وقت یہ فرق ملحوظ خاطر رکھیں۔ وہ یہ جانتے تھے کہ یہ ایک باریک امتیاز ہے جسے عام لوگ نہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ برت سکتے ہیں تاہم ان کی اصول پسند طبیعت اس فرق و امتیاز کو پیش کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتی۔

حافظ اسلم جیراج پوری نے جب اسرارِ خودی پر "الناظر" میں تبصرہ لکھا اور اقبالؔ کے نقطۂ نظر کو سراہا تو انھوں نے اس تبصرے کا شکریہ ادا کرتے ہوئے چند مفید ادبی اصول بھی بیان کر دیئے ۔

"خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی تشریح اور توضیح تھا، خواجہ کی پرائیوٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا، مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حُسن حُسن ہے، خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر تو خواجہ دنیا کے بہترین شعراء میں سے ہیں ۔"

نجی شخصیت، ذاتیات اور ادبی اصولوں کی بحث کے علاوہ اس خط سے اقبالؔ کے نظریۂ ادب پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔ وہ جمالیت پسندوں کی طرح ادب میں حسن کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے ۔ وہ ادب برائے ادب کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک ادب کی ایک معاشرتی غایت اور سماجی منصب بھی ہے ۔ اور وہ ادب کے مفید یا مضر ہونے سے اس کی اہمیت یا افادیت کا فیصلہ کرتے ہیں ۔ یہی سبب ہے کہ وہ اپنے کلام پر بھی نظرِ ثانی کرتے وقت اسی معیار کو سامنے رکھتے تھے ۔

اقبالؔ نے جب کسی نظم یا غزل سے اپنے اشعار حذف کئے، اس میں ترمیم و اصلاح کی یا مثلاً اسرارِ خودی کا دیباچہ دوسرے اڈیشن میں شامل نہیں کیا تو ان کے پیشِ نظر خوفِ فسادِ خلق سے زیادہ ایک ادبی اصول تھا جس کے تحت وہ اپنا محاکمہ خود کر سکتے تھے ۔ ان کے متعدد خطوط میں خود تنقیدی شعور کارفرما ہے ۔ اقبالؔ نے الفاظ و تراکیب، محاورات و استعارات کے ترک و قبول کے پیمانے اکثر خطوں میں ظاہر کئے ہیں ۔ ان خطوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں اپنی کمزوریوں کا احساس بھی تھا اور وہ ہر ایسے اعتراض کو بڑی کشادہ دلی سے تسلیم کر لیتے تھے جو صحیح ہو۔ تاہم اقبالؔ نے جابجا اپنے خطوں میں اپنے اس مسلک کا اظہار کیا ہے جس کی انھوں نے بزبانِ شعر بھی وضاحت

کی ہے:۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ — کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ
خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری — وگرنہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے

وہ بار بار اس امر کا اعادہ کرتے ہیں کہ میں شاعر نہیں ہوں اسی لئے نہ میں کسی کا رقیب ہوں اور نہ میرا کوئی رقیب ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میں الفاظ کے محاسن اور فن شاعری پر توجہ نہیں دے سکتا کیونکہ مجھے اتنی فرصت نہیں اور نہ میرا مقصود دادِ سخن حاصل کرنا ہے بلکہ میرے پاس جو کچھ کہنے کو ہے وہ میں مسلمانوں تک پہنچانا چاہتا ہوں۔ تاہم یہ سمجھنا درست نہیں کہ اقبالؔ کا کلام محاسنِ سخن اور فنِ شاعری کے معیار سے عاری ہے مسئلہ صرف اس زمانے کے مذاقِ سخن کا تھا جس کے زیرِ اثر مولانا گرامی جیسے شاعر نے اقبال کی "خضرِ راہ" جیسی نظم کو ناپسند کیا اور اس کے بعض اشعار کو غلط بتایا۔ لیکن جب ادبی اختراعات اور نئے شعری اسالیب کا چرچا ہوا تو اندازہ ہوا کہ اقبالؔ نے کس طرح اپنے شعورِ الفاظ و معانی سے سخن کا پلّہ بھاری کیا ہے۔ ان کی نظم و نثر دونوں سے مترشح ہوتا ہے کہ اقبالؔ کو الفاظ، تراکیب، محاورات اور محلِ استعمال کا گہرا شعور تھا۔ پھر چونکہ معترضین ان کی معمولی سی غلطی پر بھی اعتراضات کا طومار باندھ دیتے تھے اس لئے وہ الفاظ و تراکیب کی صحت اور اسناد کے بارے میں خاصی جستجو کرتے تھے۔ اسی طرح اول تو وہ دوسرے شعراء کی طرح شاگرد بنانے یا اصلاح دینے کے شائق نہیں تھے بلکہ حتی الامکان گریزاں رہتے تھے۔ لیکن اگر کوئی اصرار کرتا تھا تو پھر پوری دیانت اور توجہ سے اس کے حسن و قبح بطورِ خاص اغلاط اور خامیوں کی نشان دہی کرتے تھے تاکہ وہ آئندہ محتاط رہے اور اس میں بھی الفاظ کی تحقیق و جستجو کا شوق پیدا ہو۔ اس ضمن میں اقبال نے ہمیشہ خود کو ایک ایسے انسان کی حیثیت سے پیش کیا جسے نہ شاعری کا دعویٰ ہے اور نہ زبان دانی کا۔ متعدد مقامات پر نثر اور نظم میں اس امر کا اظہار کیا ہے کہ "میری غرض شاعری سے زبان دانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں۔ نہ میں آجتک اپنے آپ کو شاعر سمجھا ...... میرا مقصود گاہ گاہ نظم لکھنے سے صرف اسی قدر ہے کہ چند مطالب جو میرے ذہن میں

ہیں۔ ان کو مسلمانوں تک پہنچا دوں اور بس ۔"

(انوار اقبال ص۶۴)

اس امر میں کسی حد تک حقیقت کا شائبہ بھی ہے اور اقبال کے عالمانہ انکسار کو بھی دخل ہے ورنہ ان کے خطوط اور اپنے اور دوسرے افراد کے کلام پر ان کے محاکمے اور نظر ثانی کا جائزہ لینے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ الفاظ اور تراکیب کے باب میں خاصی تحقیق وجستجو سے کام لیتے تھے۔ اقبال کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ وہ اپنی غلطی تسلیم کرنے میں ذرہ برابر تامل نہیں کرتے تھے۔ ان کی متعدد مثالیں ان کے خطوط سے مل جائیں گی۔ اس موقع پر شاکر صدیقی کے نام دو خطوط مشمولہ " انوار اقبال " کا حوالہ دینا چاہوں گا، اقبال نے انھیں ان کی نظم کے بعض نقائص سے آگاہ کرتے ہوئے الفاظ شعر سے پرہیز کرنے کا مشورہ دیا اور محاورات کی درستی کا خیال رکھنے کی تاکید کے بعد یہ لکھا ہے کہ "مرکب کی عنان ہوتی ہے نہ زمام " پھر یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس ضمن میں اقبال نے مزید تحقیق کی اور پھر شاکر صدیقی ہی کے نام ایک اور خط میں اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے :" غالباً میں نے یہ اعتراض کیا تھا کہ زمام کا لفظ ناقہ یا شتر کے لئے خاص ہے، مرکب کے لئے عنان چاہیے۔ اس کے بعد میرے دل میں خود بخود شبہ سا پیدا ہو گیا۔ میں نے فارسی کی لغات میں جستجو کی۔ معلوم ہوا کہ زمام کا لفظ مرکب کے لئے بھی آسکتا ہے گو ناقے کے لئے یہ لفظ خصوصیت سے مستعمل ہوتا ہے .... یہ اس واسطے لکھتا ہوں کہ آپ اس غلطی میں مبتلا نہ رہیں جو میری لاعلمی کی وجہ سے پیدا ہوئی ۔"

(انوار اقبال ص۱۱۳)

اس تلاش وجستجو اور شعورِ لسانی کے باوجود اقبال زبان کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ اس کی وضاحت انھوں نے سردار عبدالرب نشتر کے نام ایک خط میں بڑی خوبی سے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"...... زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا۔ جس کی پرستش کی جائے۔ بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی

خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے ۔ اور جب اس میں انقلاب
کی صلاحیت نہیں رہتی ہے تو مردہ ہو جاتی ہے ۔ ہاں تراکیب کے وضع
کرنے میں مذاق سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے ۔"

اقبال کے خطوط سے جہاں ان کے ادبی نظریات وخیالات پر روشنی پڑتی ہے وہیں ان کی بعض تلمیحات، اشارات و علامات کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے ۔ مثلاً وہ وضاحت جو انھوں نے نُصیری کے سلسلے میں سید سلیمان ندوی اور بعض دیگر احباب سے کی ۔ یا شاہین کے بارے میں جسے اقبال کی شاعری میں ایک اہم علامت کی حیثیت حاصل ہے ۔ اقبال نے یہ تشریح کی ہے ۔

" شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے ۔ اس جانور میں اسلامی
فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں ۔ (۱) خوددار غیرت مند
ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ
آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵)
تیز نگاہ ہے ۔"

اس کے علاوہ اقبال کے متعدد خطوط سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے کمال وعظمت کا اعتراف بڑی فیاضی سے کرتے تھے ۔ اس ضمن میں شبلی نعمانی اکبر الہ آبادی، سید سلیمان ندوی اور مولانا گرامی کے بارے میں انھوں نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں ۔ ان سے اقبال کی شخصیت کا یہ پہلو بڑی خوبی سے اُجاگر ہو جاتا ہے ۔ اقبال کے خطوط سے متعدد ایسی تصانیف، موضوعات اور خیالات کا بھی علم ہوتا ہے جو ان کے ذہن ہی میں رہ گئے ۔ وہ فرصت کے خواہاں رہے کہ فرصت ملے تو ان موضوعات پر مکمل کتابیں لکھنے کا ارادہ ہے ۔ تاہم اب اس امر کی ضرورت ہے کہ اقبال جن موضوعات کو جس انداز سے معرضِ تحریر میں لانا چاہتے تھے اس کی طرف اہل علم توجہ دیں ۔ اقبال کا سا اندازِ نگارش و بصیرت تو لانا محال ہے لیکن کم از کم ان کی بعض تشنۂ تکمیل خواہشوں کو مکمل کر کے اقبال کو بہتر خراجِ عقیدت پیش کیا جا سکتا ہے ۔

سیّد اظہر الحق حقی

نگار اور اقبال

نگار اردو کے نہایت ممتاز، بلند پایہ اور مقتدر رسائل میں شمار ہوتا ہے۔ اسکی اشاعت کا سلسلہ فروری ۱۹۲۲ء سے شروع ہوا اور یہ اب تک محض ایک درمیانی تلیل تعطل سے قطع نظر باقاعدگی سے جاری ہے۔ اس رسالے کا ایک بہت بڑا امتیاز، جس پر ادارۂ نگار بجا طور پہ فخر کرسکتا ہے، اس کا اعلیٰ علمی معیار اور تنوع ہے۔ اگر اس میں شائع ہونے والی تحریروں کے موضوعات اور مندرجات کا تفصیلی اشاریہ تیار کیا جائے تو یہ فی الحقیقت بیسویں صدی کی علمی، ادبی، قومی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کا بھی بیک وقت ایک اشاریہ ہوگا۔

زیر نظر صفحات میں ایک ابتدائی کوشش کے طور پر محض اقبال اور اقبال کے تعلق سے شائع ہونے والی تمام تحریروں کا اشاریہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اس سے ایک اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نگار نے اپنے اغراض و مقاصد میں اقبال، ان کی فکر اور ان کے پیغام کو بھی کس حد تک جگہ دی تھی۔

موجودہ شمارہ اقبال کی صد سالہ جشنِ پیدائش کی تقریبات کے موقع پر شائع ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے زیر نظر اشاریہ قارئین نگار کے لئے بطور سوغات پیش کیا جا رہا ہے۔

مقالات

آزاد، جگن ناتھ - "اقبال اور اس کا عہد"۔ مارچ ۱۹۵۹ء ص ۹ - ۲۱
"اقبال اور اس کا عہد" - دسمبر ۱۹۶۱ء ص ۵۴ - "اقبال اور اس کا عہد"
مئی ۱۹۶۶ء ص ۳۳ - ۴۶ - "اقبال اور ہندوستانی تمدن"۔ اکتوبر ۱۹۵۴ء
ص ۲۵ - ۳۲ - "اقبال کی شاعری"۔ جنوری، فروری ۱۹۶۲ء ص ۱۱ - ۲۰

اثر جلیل - "اقبال اور غالب" - مارچ ۱۹۵۶ء ص ۲۸ - ۳۲

احتشام حسین، سید - "اقبال کی شاعری عملی نقطۂ نظر سے" - جنوری، فروری
۱۹۶۲ء - ص ۸۰ - ۸۹ - "اقبال کی شاعری کے بعض عملی پہلو"۔ جولائی ۱۹۵۲ء
ص ۱۰ - ۱۸

احمر رفاعی - "اقبال ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے"۔ جولائی ۱۹۶۷ء ص ۵۲ - ۵۵
"اقبال کے بعض نظریات عہد حاضر کی روشنی میں"۔ جون ۱۹۶۵ء ص ۵۵ - ۶۰

ارتضیٰ حسین، سید - "اقبال ایک فلسفی" جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۱۱۵ - ۱۱۸
"اقبال کا فلسفہ" - اپریل ۱۹۴۳ء ص ۱۳ - ۱۷

اسد ملتانی - "مرثیۂ اقبال"۔ ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۶۱

اشرف، اے۔ بی - "مسجد قرطبہ ایک تجزیہ"۔ جولائی ۱۹۶۶ء ص ۵۸ - ۶۱

اعظمی، انیس احمد - "عصر حاضر کلام اقبال کے آئینے میں"۔ فروری ۱۹۶۶ء
ص [illegible] - ۲۶

اقبال - "اقبال اور ملا" - جولائی ۱۹۶۴ء ص ۶۴ - ۶۵

"اقبال کے خطوط محمد علی جناح کے نام" - ترجمہ مشتاق احمد چشتی، مارچ ۱۹۴۴ء
ص ۵۲

اکبر علی خان - "ملاحظات" (نگار رامپور) اپریل ۱۹۶۳ء ص ۲-۴

باقی، محمد عبد القیوم - "اقبال اور مجنوں" نومبر ۱۹۴۶ء ص ۹ - ۲۱

"مطالعۂ اقبال غلط زاویہ نگاہ سے" جنوری، فروری ۱۹۶۲ء ص ۹۴-۱۰۱

بصیر، منیر احمد - "اقبال بحیثیت ناقدِ نظامِ تعلیم" جولائی ۱۹۶۹ء ص ۷۱-۷۵

تمکین سرمست - "خود شناس اقبال" جولائی ۱۹۳۸ء ص ۶۷

حسن، محمد - "اقبال اور نیا ہندوستان" اگست ۱۹۵۲ء ص ۶ - ۹

حیات، محمد اسلم - "اقبال اور سوشلزم" دسمبر ۱۹۶۸ء ص ۲۱ - ۲۵

خالد اور خاور - "اقبال اور اس کا پیغام" مارچ ۱۹۳۹ء ص ۲۷

ڈار، عبد المجید - "اقبال اور حیدر آباد" مارچ ۱۹۶۲ء ص ۵۹

رتن، سراج - "انسان دوست اقبال" جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۳۰-۳۳

رحمت فرخ آبادی - "اقبال اور عورت" مارچ اپریل ۱۹۶۶ء ص ۱۱ -

"اقبال ایک تاریخ ساز" - مئی جون ۱۹۶۷ء ص ۷۸ - ۸۲

رشید احمد صدیقی - "خطبۂ صدارت یوم اقبال" اپریل ۱۹۶۳ء ص ۵ - ۱۱

رضی الدین صدیقی - "اقبال کا تصور زمان و مکان" مارچ ۱۹۴۴ء ص ۵۲

ریاض صدیقی - "اقبال کا شعور ارتقاء" اپریل ۱۹۶۸ء ص ۴۹ - ۵۱

سروری، عبد القادر - "اکبر اور اقبال" نومبر دسمبر ۱۹۶۹ء ص ۱۸۶/۱۹۲

سعادت نذیر - "شاعر مشرق" اپریل ۱۹۶۳ء ص ۴۷

سعید جعفری - "اقبال کی نگاہ میں عورت کی حیثیت" ستمبر ۱۹۳۸ء
ص ۳۲ - ۳۹

سلطان احمد - "اقبال اور نظریہ خالص دوران اعتراضات کی روشنی میں"
(باب الانتقاد) جنوری ۱۹۶۵ء ص ۴۱ - ۴۸ - "اقبال کا نظریۂ خودی
اور آل احمد سرور" فروری ۱۹۶۵ء ص ۴۹ - ۵۶
سید جعفری - "اقبال اور عورت" جنوری، فروری ۱۹۶۲ء ص ۹۰ - ۹۳
سید جعفری - "اختر و اقبال" - جولائی ۱۹۴۸ء ص ۶۱
شاہین، افتخار اجمل - "کلام اقبال کی بعض نمایاں خصوصیات" اپریل ۱۹۶۷ء
ص ۷۰ - ۷۲
شفیق احمد شفیق - "اقبال کا پیغام جدوجہد عمل" فروری ۱۹۷۰ء ص ۵۸/۶۱
شمیم اختر، پروفیسر - "مکتوبات اقبال بنام جناح کے پیش لفظ کی اہمیت"
۱۹۷۶ء ص ۱۸۹ - ۱۹۲
شورش کاشمیری - "اقبال کا ایک شعر" - مارچ ۱۹۵۹ء ص ۳۸ - ۳۹
"کیا اقبال کا یہ شعر مہمل ہے" مئی ۱۹۵۹ء ص ۴۴ - ۴۸
شوکت حسین، سید - "خطاب بہ اقبال" مارچ ۱۹۲۶ء ص ۹۳
شوکت سبزواری - "اقبال اور اسلام کے اولین اصول" مارچ
۱۹۴۷ء ص ۲۶ - ۳۴
شیدا، راجندر ناتھ - "اقبال کا نظریہ ارتقاء" - اپریل ۱۹۵۰ء ص ۹/۱۹
صائب عاصمی - "اقبال قلندر نہ تھا" مارچ ۱۹۶۸ء ص ۷۵
صغیر احمد - "اقبال کے بعض اشعار" اپریل ۱۹۴۹ء ص ۴۹ - ۵۰
ضیاء الرحمن "تصوف اور اقبال" - جون ۱۹۶۹ء ص ۱۱ - ۱۳
عاشق حسین بٹالوی - "اقبال کے آخری دو سال" اپریل ۱۹۶۲ء

عبدالسلام خان ۔ "اقبال کا فکری ارتقاء" ۔ اپریل ۱۹۶۳ء ص ۱۲ ۔ ۲۸
عبدالعزیز، محمد ۔ "اقبال کے خطوط جناح کے نام کا پیش لفظ" ۱۹۷۶ء
ص ۱۸۵ ۔ ۱۸۷ ۔
عبدالقوی دسنوی ۔ "علامہ اقبال بھوپال میں" ۔ ستمبر ۱۹۶۷ء ص ۷۹
عبدالمالک آروی ۔ "اقبال کی شاعری" دسمبر ۱۹۵۰ء ص ۴۳ ۔ ۶۴
"اقبال، جوش اور احسان کا تقابلی" ۔ مئی ۱۹۴۴ء ص ۴ ۔ ۱۶
عبدالمغنی ۔ "اقبال کی فارسی شاعری" ۔ جنوری ۱۹۶۴ء ص ۷ ۔ ۱۴
اقبال کی فارسی شاعری ۔ فروری ۱۹۶۴ء ص ۱۷ ۔ ۲۲
عزیز، غلام ربانی ۔ "اقبال اور جمہوریت" ۔ جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص
۵۴ ۔ ۶۳ ۔ "اقبال اور نظریہ جمہوریت" ۔ اپریل ۱۹۵۹ء ص ۲۲ ۔ ۳۲
عطاء الرحمٰن، میاں ۔ "اقبال بحیثیت استاد" ۔ ۱۹۶۳ء ص ۳۱ ۔ ۳۷
عظیم فیروز آبادی، محمد ۔ "اقبال کی حیات معاشقہ" ۔ جنوری، فروری
۱۹۶۲ء ص ۴۲ ۔ ۴۷ ۔ "اقبال کی حیات معاشقہ" ۔ مارچ اپریل ۱۹۷۰ء
ص ۳۰ ۔ ۳۵
غلام سرور ۔ "اقبال میدان حشر میں" ۔ اگست ۱۹۴۹ء ص ۲۹ ۔ ۳۹
"غزل اور اقبال" ۔ اگست ۱۹۵۰ء ص ۵۲ ۔ ۵۸
فرمان فتحپوری ۔ "اردو کی عشقیہ شاعری اور اقبال" ۔ اگست ۱۹۶۷ء
ص ۲۴ ۔ ۳۱ ۔ "اقبال اور غالب" ۔ دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۳۲ ۔ ۴۳
"اقبال و غالب کا تقابلی مطالعہ" ۔ جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۱۰۲ ۔ ۱۱۴
"غالب اور اقبال" ۔ مئی ۱۹۵۶ء ص ۳۶ ۔ ۴۳ ۔ "قائداعظم اور علامہ اقبال"
ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۴ ۔ ۵

"دگر دانائے راز آید کہ ناید" (ملاحظات) مارچ اپریل ۱۹۶۹ء ص ۴-۶

فوق ۔ "اقبال کی ادبی شخصیت" ۔ جون ۱۹۴۷ء ص ۱۰ - ۱۸

قطب الدین، محمد ۔ "غالب و اقبال" ۔ اگست ۱۹۳۹ء ص ۶۶-۶۷

کریم اللہ پالوتی ۔ "اقبال کے سیاسی عقائد" ۔ اپریل ۱۹۴۳ء ص ۱۸ - ۲۱

"تصوراتِ اقبال کا سرسری جائزہ" ۔ جنوری فروری ۶۴ ص ۱۱۹ - ۱۲۳

کمالی، صبیح احمد ۔ "اقبال کے یہاں ڈرامائی عنصر" ۔ مئی ۱۹۵۲ء ص ۶ - ۱۳

مجنوں گورکھپوری ۔ "اقبال" ۔ مارچ ۱۹۴۵ء ص ۸ ۔ "اقبال" جون ۱۹۵۶ء
ص ۵۵ - ۵۶ ۔

محمود الٰہی ۔ "اقبال کے چار غیر مطبوعہ خطوط" ۔ اپریل ۱۹۶۳ء ص ۲۹ - ۳۰

محمود زماں خاں ۔ "تضمین غزل ڈاکٹر سر اقبال" اپریل ۱۹۷۲ء ۴۳ - ۴۴

محمودہ جمال ۔ "اقبال ضربِ کلیم کے آئینے میں" مئی ۱۹۵۷ء ص ۱۳ - ۲۰

مسعود محمد الیاس ۔ "اقبال کی گھریلو زندگی" ۔ جون ۱۹۶۲ء ص ۳۲ - ۳۴

ممتاز گیلانی، سید ۔ "افلاطون اور اقبال" ۔ اگست ۱۹۶۸ء ص ۴۲ - ۴۳

میکش اکبرآبادی ۔ "نقد اقبال" ۔ مئی ۱۹۵۳ء ص ۵۶

نفیس سندیلوی، پروفیسر ۔ "سر اقبال" جنوری، فروری ۱۹۵۳ء ص ۱۳۲

نظیر صدیقی ۔ "یوم اقبال کے سلسلے میں" ۔ جولائی ۱۹۶۷ء ص ۳۸ - ۴۱

نور محمد ۔ "اکبر اور اقبال" اپریل ۱۹۶۳ء ص ۳۸ - ۴۶

نیاز فتحپوری ۔ "اقبال" ۔ جنوری، فروری ۱۹۵۵ء ص ۱۴۶ ۔ "اقبال"
جنوری فروری ۱۹۵۵ء ص ۱۶۰ ۔ "اقبال" دسمبر ۱۹۶۴ء ص ۳۸-۴۱
"اقبال اور فلسفۂ خودی" ۔ جنوری فروری ۱۹۵۶ء ۱۶۸ - ۱۶۹
"اقبال شاعر کی حیثیت سے" ۔ (تقریر) مئی ۱۹۴۱ء ص ۲۳ - ۲۶

اقبال کا ذہنی ارتقاء" - جنوری، فروری ۱۹۶۲ء ص ۲۱ - ۲۹

"اقبال کا رنگِ تغزل" - جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۶۴ - ۷۲

"اقبال کا فلسفۂ خودی" مئی ۱۹۵۲ء ص ۳۶ - ۴۲

"اقبال کا فلسفۂ خودی" - جنوری فروری ۹۶۲ء ص ۴۸ - ۵۳

"اقبال کے سیاسی رجحانات" - جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۴۱ - ۴۳

"اقبال کی زندگی کا خاکہ" جنوری فروری ۱۹۶۲ء ص ۳ ۸

"اقبال .... منشورات لاسلکی" جنوری ۱۹۶۵ء ص ۱۲ - ۱۸

"مطالعۂ اقبال" - (ملاحظات، جنوری فروری ۱۹۶۲ ص ۹

"منظومات اقبال کا گل سرسبد" - مارچ اپریل ۱۹۷۰ء ص ۵ - ۸

وفا راشدی - "اقبال کا فلسفۂ حیات" - اگست ۱۹۱۶۶ء ص ۳۳ - ۳۵

ہاشمی، خواجہ نیک عالم - "اقبال ایک قلندر تھا" - مارچ اپریل ۱۹۷۱ء
ص ۶۳ - ۷۲

یاسین، پروفیسر محمد - "کلام اقبال کا سیاسی پس منظر" - اکتوبر ۱۹۶۰ء
ص ۶ - ۱۱

یحییٰ، مولوی محمد - "ہدیہ اخلاص بہ حضرت اقبال" - اکتوبر ۱۹۳۶ء
ص ۸

یوسف، ڈاکٹر سید محمد - "اقبال اور شعر" - مئی جون ۱۹۶۷ء
ص ۳۲ - ۳۵

"اقبال اور عبدالرحمٰن الداخل" - جون، جولائی ۱۹۶۸ء ص ۱۷ - ۲۰

"جمالیات سے متعلق اقبال کے افکار و نظریات" - مئی ۱۹۶۶ء ص ۵ - ۱۱

"علم و عشق اقبال کی نظر میں" - نومبر ۱۹۶۶ء ص ۱۴ - ۲۷

"مسجد قرطبہ کا مرکزی خیال تاریخ کی روشنی میں" - ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۷ - ۱۲

تبصرے

فرمان فتح پوری ۔ "اقبال اور تعلیم" (جامعہ ملیہ ملیر کا سہ ماہی رسالہ)
جنوری فروری ۱۹۶۷ء ص ۸۶ - ۸۷

"اقبال شاعر اور فلسفی ۔" (وقار عظیم) مارچ اپریل ۱۹۶۹ء ص ۹۶-۹۷

"اقبال کی طویل نظمیں ۔" (رفیع الدین ہاشمی) اگست ستمبر ۱۹۷۵ء ص ۶۱/۶۲

"حیات اقبال کا ایک جذباتی دور" ۔ (محمد عثمان) مارچ ۱۹۶۵ء ص ۴۷/۴۹

"مذاکرے" (مطبوعہ مجلس اقبال) اگست ۱۹۶۸ء ص ۷۸ - ۷۹

نیاز فتحپوری ۔ آثار اقبال (غلام دستگیر رشید) مارچ ۱۹۴۵ء ص ۵۹

"اردو پوئٹری" (فضل الدین اثر) اگست ۱۹۳۶ء ص ۴۷

"اسرار و رموز پر ایک نظر ۔" (محمد عثمان) مارچ ۱۹۶۲ء ص ۵۹

"اسرار و رموز پہ ایک نظر ۔" (محمد عثمان) اپریل ۱۹۶۲ء ص ۶۷

"اسلام کے سیاسی تصورات ۔" (مجموعہ مقالات) جولائی ۱۹۴۵ء ص ۴۲/۴۳

"اقبال، اسکی شاعری اور پیغام ۔" (شیخ اکبر علی) اکتوبر ۱۹۴۶ء ص ۴۶

"اقبال اور حیدر آباد ۔" (نظر حیدر آبادی) اپریل ۱۹۶۲ء ص ۶۷

"اقبال کا تصور عشق ۔" (غلام عمر خاں) مارچ ۱۹۶۵ء ص ۸۰

"اقبال کے آخری دو سال ۔" (عاشق حسین بٹالوی) مارچ ۱۹۶۲ء ص ۵۷/۵۹

"اقبال کی شاعری ۔" (عبدالمالک آروی) ستمبر ۱۹۳۸ء ص ۵۸

"اقبال کی شاعری ۔" (عبدالمالک آروی) اکتوبر ۱۹۴۰ء ص ۷۰

"اقبال کی شاعری" (عبدالمالک آروی) دسمبر ۱۹۵۰ء ص ۶۳ - ۶۴

"پیام آفتاب ۔" (میر کریم الدین) مارچ ۱۹۲۵ء ص ۸۸

"جوہر اقبال۔" (جامعہ ملیہ دہلی کا مجلہ) مارچ ۱۹۳۹ء ص ۷۵ - ۷۶

"چند ہم عصر" (مولوی عبدالحق) مارچ ۱۹۵۴ء ص ۵۶

"حکمتِ اقبال۔" (غلام دستگیر رشید) جون ۱۹۴۵ء ص ۶۲

"ذکرِ اقبال"۔ (عبدالمجید سالک) جنوری فروری ۱۹۶۰ء ص ۷۹

"رموزِ اقبال۔" (ڈاکٹر میر ولی الدین) دسمبر ۱۹۴۶ء ص ۶۹

"روحِ اسلام اقبال کی نظر میں"۔ (غلام عمر خان) دسمبر ۱۹۶۴ء ص ۷۵

"سیرِ افغانستان" (سلیمان ندوی) جولائی ۱۹۴۵ء ص ۷۲

"شادِ اقبال۔" (محی الدین قادری زور) مارچ ۱۹۴۳ء ص ۲۸ - ۲۹

"فکرِ اقبال۔" (خلیفہ عبدالحکیم) دسمبر ۱۹۵۷ء ص ۴۹ - ۵۰

"قرآن اور اقبال" (ابو محمد مصلح) دسمبر ۱۹۴۰ء ص ۷۷

"قرآن اور اقبال"۔ (ابو محمد مصلح) اپریل ۱۹۴۴ء ص ۵۰

"کاخِ بلند"۔ (عبدالکریم اثر) دسمبر ۱۹۴۶ء ص ۷۱

"کیا خوب آدمی تھا"۔ (تقریروں کا سلسلہ) نومبر ۱۹۴۱ء ص ۵۵

"متاعِ اقبال"۔ (ابوظفر عبدالواحد) دسمبر ۱۹۳۹ء ص ۷۷

"ولی سے اقبال تک"۔ (ڈاکٹر سید عبداللہ) اپریل ۱۹۵۹ء ص ۴۵ - ۵۶

ڈاکٹر معین الدین عقیل

اقبال اور سر سیّد احمد خاں

مقاصد اور فکر و نظر کے تعلق سے اقبال اور سید احمد خاں دونوں میں بڑی حد تک مشابہت تھی۔ اقبال نے جس دور میں آنکھیں کھولیں وہ سیّد احمد خاں کی تحریک اور جد و جہد کا دور تھا۔ سید احمد خاں کا اثر اس وقت برعظیم کے ایک عام پڑھے لکھے مسلمان طبقے پر مرتسم ہو رہا تھا۔ اقبال نے ابتدائی تعلیم سیالکوٹ میں مولانا سید میر حسن کے زیر نگرانی حاصل کی جو سیّد احمد خاں کے پرجوش حامی تھے [۱] چنانچہ یہ امر یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کی وساطت سے اپنی ذہنی زندگی کے ابتدائی دور میں سیّد احمد خاں کی تحریک سے آشنا اور اس کے مقاصد سے بہرہ مند ہوئے [۲] اقبال نے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے وقت، جب کہ وہ یورپ میں تھے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا جن کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اپنے اس کام میں انھوں نے مشرقی فلسفے اور تصوّف کو

---

[۱] سید نذیر نیازی "اقبال کے حضور" جلد اوّل (کراچی ۱۹۷۱ء) ص ۲۸۵، ایل۔ ایس۔ اے "Iqbal his life and times" (لاہور ۱۹۷۴ء) ص ۵۲۔

[۲] جاوید اقبال، مقدّمہ "شذرات فکر اقبال" ترجمہ افتخار احمد صدیقی (لاہور ۱۹۷۳ء) ص ۴۷ و نیز ایل۔ آر۔ گورڈن پولنسکا یا "Ideology of muslim nationalism" مشمولہ Iqbal, poet philosopher of Pakistan مرتبہ حفیظ ملک (نیو یارک ۱۹۷۱ء) ص ۱۱۰

مغربی علم وحکمت کے معیار پر پرکھا اور پھران کے مقابلے اور توازن سے ایک معتدل اور تابندہ فکری نظام کی تشکیل کی۔ جس پر مغرب کے بجائے مشرق کا اثر حاوی ہے، اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال جہاں ایک طرف سید جمال الدین افغانی کے معتقد تھے تو دوسری طرف سید احمد خاں کے بڑے معترف تھے۔ اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو سید احمد خاں کے نظام فکر و عمل میں قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح وتجدید کی مساعی تھیں وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لئے کرتے رہے۔ ان کے خیال میں سر سید احمد خاں:۔

"...... عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے انھوں نے ...... مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ مگر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں، جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اسکے لئے سرگرم عمل ہو گئے۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کرسکتے ہیں لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف ردِ عمل کیا۔[1]"

اقبال نے جب شاعری شروع کی تو اس وقت ہندوستان میں یہ سمجھا جانے لگا کہ یہاں مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کرسکتے۔ پھر بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ یہ حکمت عملی دراصل ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لئے اختیار کی جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ خیال ان کے عقیدے میں شامل ہو گیا کہ ہندوستان کی آزادی سے دنیائے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا۔ اس لئے اس دور[2] اتحاد اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومت کو ختم کردینے کی خواہش

---

[1] "حرف اقبال" مرتبہ لطیف احمد خاں شیروانی (لاہور ۱۹۵۵ء) ص ۱۲۸

مسلمانوں میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ اس قسم کے جذبات اور خواہشات کا اظہار اقبال کی شاعری سے بہت نمایاں ہوا[1] تاریخ میں بہت کم شاعر ایسے ہوئے ہیں جنھوں نے اتنا گہرا اثر ڈالا ہو جتنا اقبال نے برعظیم کے مسلمانوں پر ڈالا۔ اقبال مسلمانوں کی کمزوریوں اور صلاحیتوں دونوں سے واقف تھے۔ سید احمد خاں نے ہندوستانی مسلمانوں کی کمزوریوں کو دور کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لئے جو اصلاحی کوششیں کی تھیں۔ وہ ان کے معترف تھے[2]

---

[1] "....... مغربی افکار، فلسفہ اور شاعری میں دلچسپی لینے کے ساتھ ساتھ، سید احمد خاں کی طرح اقبال بھی ایک ابتدائی مرحلے پر اس بات کے حامی تھے کہ مسلمانوں کو سیاسی آزادی کے لئے ضروری شعور حاصل ہونے تک انگریزوں سے مصالحانہ رویہ اختیار کرنا چاہیئے"۔ اینی میری شیمل " Gabriel's Wing " (لیڈن، ۱۹۶۳ء) ص ۳ ایک دوسرے قانون نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے۔ ایل۔ آر۔ گورڈن پولنسکایا، تصنیف مذکور ص ۱۱۰۔ شیمل نے اس خیال کے ثبوت میں اقبال کی یہ تحریر پیش کی ہے جس کا انتخاب بہر حال تنقید کا حق رکھتا ہے۔

"لیکن اندیشہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں"

ترجمہ: "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" نذیر نیازی (لاہور، ۱۹۵۸ء) ص ۱۱، اصل عبارت کے لئے انگریزی Reconstruction of Religious Thought in Islam" (لاہور 1951) ص ۸۔

[2] اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال نے اپنی طویل علالت کے دوران جب وہ اپنے میزبان دوست سید راس مسعود کے پاس بھوپال میں مقیم تھے، سید احمد خاں کو خواب میں دیکھا تھا۔ سید احمد خاں نے انھیں مشورہ دیا تھا کہ وہ اپنی علالت کا

(باقی اگلے صفحہ پر)

اقبالؔ بھی سید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیتے تھے لیکن اس جدید تعلیم کو نہیں جس نے مسلم نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو۔ اگرچہ کہ وہ فن تعلیم کے ماہر یا مفکّر نہیں تھے لیکن ایک فلسفی اور مفکّر کی حیثیت سے انھوں نے ایک مخصوص طرز حیات اور مثالی معاشرہ کا تصوّر پیش کیا ہے، اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظام فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن کی کم مائگی اور موجودہ نظام تعلیم کے نقائص اور مضمرات پر انھوں نے گہری نظر ڈالی تھی۔ وہ اس سے سخت نالاں تھے اور اپنی ناپسندیدگی کو انھوں نے مختلف پہلوؤں سے بیان کیا ہے۔

مکتب از وے جذبۂ دیں در ربود   از وجودش ایں قدر دانم کہ بود

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم   کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر   چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

سر سیّد احمد خاں کی طرح اقبالؔ تعلیم کے اصول اور نظام میں دین و دنیا کا مناسب امتزاج پسند کرتے تھے۔ جس طرح سیّد احمد خاں چاہتے تھے کہ:- "فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا، اور نیچرل سائنس ہمارے بائیں ہاتھ میں اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا تاج سر پر ہو، اقبالؔ بھی خیال کرتے تھے کہ:۔

"خالص دنیوی تعلیم سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوئے اور خصوصاً اسلامی ممالک میں۔ مزید برآں کسی طریقۂ تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں کہا جا سکتا۔ ہر ملک کی ضروریات مختلف ہوتی ہیں اور کسی ملک کے تعلیمی مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے میں اس

بقیہ حاشیہ۔ ذکر آنحضور سے کریں۔ "اقبالنامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ جلد اول (لاہور، تاریخ ندارد) ص۱۴۲؛ چنانچہ اقبالؔ نے ایک طویل مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" تحریر کی، جس میں اقبالؔ نے آنحضور سے نہ صرف اپنی بیماری کا حال تحریر کیا بلکہ اپنی قوم کی حالت زار بھی تفصیل سے بیان کی۔

ملک کی خصوصی ضروریات کو خاص طور پر مدّنظر رکھنا پڑتا ہے[1]۔"

اقبالؔ نصابِ تعلیم کی ترتیب وتنظیم میں مذہب کو جس قدر اہمیت دیتے تھے اس کا ایک اندازہ ان کی اس تحریر سے ہوتا ہے۔

"مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیاتِ ملّی کے مختلف پہلوؤں کے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم وتربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا[2]۔"

اقبالؔ نے جدید نظامِ تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بھی بنایا تھا۔ اور وہ ناپختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ وعلماء سے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں۔

شیخِ مکتب کم سواد و کم نظر از مقامِ او نداد او را خبر

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

اقبالؔ نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے۔ بالکل سید احمد خاں کی طرح، جو روحِ اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم وفنون اور زندگی کے حقائق سے بے گانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھاتے ہیں جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبالؔ کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لئے نہیں۔ ہر زمانہ جب اس میں غوطے لگائے گا تو اس کو نئے آبدار موتی ملیں گے۔ حکمت وفلسفے میں اعلیٰ تعلیم

---

[1] "حرفِ اقبال" صـ۲۱

[2] "اقبال نامہ" جلد دوم (لاہور ۱۹۵۱ء) صـ۲۸۲

[3] خلیفہ عبدالحکیم "اقبال اور ملّا" (لاہور تاریخ ندارد) صـ۵

کے حصول سے ان کا یہ خیال اور راسخ ہو چکا تھا ۔ خود ان کے ذہن کے ارتقائی مراحل اس کا کھلا ثبوت ہیں ۔ اقبال نے ہمیشہ اپنے پیغام میں کتاب و حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے ۔

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است   ایں دو قوت اعتبار ملت است

ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں ہے[1] ۔ وہ سید احمد خاں کی طرح اس نظریے کے حامی تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی ان کے مذہبی شعور کی بنیادی اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقا پذیری ہے ۔

سر سید احمد خاں اپنی تحریروں اور اصلاح معاشرت کی کوششوں کے ذریعے سے تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی تھی ۔ تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقا کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں ۔ اقبال بھی قوم کی زندگی اور تازگی کے لئے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے ۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک کسی قوم میں ایسے افراد پیدا نہ ہوں جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے نئے تصورات سے روشناس کرائیں ۔ جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں ، اس وقت تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں ۔ اپنے خطبات میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے ، وہ زمانۂ قدیم کی یادگار ہیں ۔ لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے ، وہ زمانہ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے کہ اپنی فلاح و بہبود کے لئے وہ خود صحیح راستے کا تعین کر سکے ۔ اس کا خیال ہے کہ صدیوں کے جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد مطلق مستقل کی طرف توجہ دینی چاہئے ۔ ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام ہمارے زمانے کے لئے بے کار ثابت ہوگا[2] ۔ اقبال مسلمانوں کی

---

[1] Reconstruction of Religious Thought ص ۱۴۱ ، "گفتار اقبال" مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور ۱۹۶۹ء) ص ۲۳

[2] تفصیلات کے لئے Reconstruction of Religious Thought باب ششم ، جا بجا ۔

صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے تھے[1] اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر قائدین ملّت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کی کوششوں کے حسن و قبح کا تعین کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کے لئے ،، سید احمد خاں کی ذات بڑی بلند اور بڑی ہمہ گیر تھی۔ افسوس کہ مسلمانوں کو پھر ایسا کوئی رہنما نہیں ملا[2]۔ علمائے سہارنپور کے فتوے کا ذکر کرتے ہوئے، جس میں سیّد احمد خاں کو کافر قرار دیا گیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں :۔

''یہاں بحث سر سیّد کے معتقدات سے نہیں۔ بحث اس امر سے ہے کہ اسلام اور کفر کا ما بہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے اپنی جگہ پر واضح ہے اس میں کوئی الجھاؤ ہے نہ ایچ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں۔ یا اس باب میں کسی مخصوص تنظیم کا رُخ کریں۔ علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سر سیّد نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا۔ علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا، یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں۔ لہٰذ بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہئے کہ مغرب کے سیاسی معاشی استیلا یا علوم وفنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات نے ہمارے لئے کیا مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مغربی تہذیب و تمدّن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلّط کے ساتھ آگئی ہے۔ ڈرنے کی چیز نہیں۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیئے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں[3]۔''

---

[1] اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار بالخصوص ان خطوط سے ہوتا ہے جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کئے تھے۔ مشمولہ ،، اقبالنامہ،، جلد اول صفحہ ۱۲۵ ــــ ۱۵۷ و بعدہٗ

[2] ''اقبال کے حضور ،، جلد اول صفحہ ۴۴

[3] ایضاً ، صفحہ ۲۸۵

دیگر علمائے اسلام کے مقابلے میں سید احمد خاں کا یہ امتیاز تھا کہ انھوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات اور اس کی فکر کو سمجھنے کے لئے قیاسی فکر کی جگہ فطری علوم کے عینی مشاہدات کا سہارا لیا تھا اور مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کے لئے جو یونانی فلسفے کے زیر اثر مرتب کی گئی تھیں۔ سب سے پہلے رہنمائی کی۔ اس سلسلے میں ان سے بعض اجتہادی غلطیاں بھی سرزد ہوئیں، مگر ان کے اجتہاد کے بنیادی تصورات قطعی نامعقول نہیں ہیں۔ انھوں نے ایک ایسی راہ دکھائی تھی جس پر چلنے سے برعظیم کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مذہبی تفکر کو کافی ترقی ہوئی۔ فطری علوم اور عینی مشاہدات پر ان کے اصرار کے سبب انھیں "نیچری" کہا گیا تھا۔ سید احمد خاں کے اس اصرار کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال فطرت کے اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس بارے میں وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے کہا۔

"فرض کیجئے حادثۂ الف رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے حادثہ ب کی علت تو بحیثیت معلول حادثہ ب کا ظہور گویا پہلے سے متعین ہو چکا ہے۔ لہٰذا حادثہ ب وقوع میں آئے گا۔ اور ضرور آئے گا۔ یہ "نیچر" ہے اور نیچر کی کارفرمائی رک سکتی ہے نہ اسے روک سکتا ہے۔ نیچر اپنا کام کرتا رہے گا۔ حوادث کی ترتیب علت و معلول کی پابند ہے اور اس ترتیب میں رد و بدل ناممکن ہے، یہ گویا امر ربی ہے[1]"

ایک دوسری جگہ انھوں نے قدرے مختلف انداز میں وضاحت کرتے ہوئے بیان کیا کہ —

"قرآن پاک عین فطرت ہے۔ لہٰذا فطرۃ اللہ کا انکشاف، جس پر انسان کو پیدا کیا گیا۔ قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظام حیات ہی میں مشہود ہوئی جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضا ہے وہ اعمال و عقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جن کو اصطلاحاً شریعت سے

---

[1] ایضاً ص ۳۵۹ - ۳۶۰ و نیز کچھ ایسے ہی خیالات پر اقبال کے تعلق سے ایل۔ آر۔ گورڈور پونسکایا نے بھی بحث کی ہے۔ تصنیف مذکور ص ۱۲۶ - ۱۲۷

تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے۔ قرآن پاک میں قانون بھی ہے اور تصورات
بھی۔ گو انسان کو تصوّرات کی اتنی ضرورت نہیں جتنی قانون کی...... یہ
انسان کی عقل، اس کا تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ جس میں قرآن مجید کا قانونِ حیات
منکشف ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔"[1]

سیّد احمد خاں نے اپنی زبان و ادب کو سربلند کرنے اور مسلمانوں کو سنجیدہ علمی کاموں کی رف متوجہ کرنے کی جو بھرپور کوشش کی تھی وہ بھی دراصل ان کی اصلاحی تحریک ایک حصّہ ہی۔ ان کوششوں کی متابعت میں جن کا ذکر صفحات ماقبل میں کیا گیا ہے۔ اقبال نے سیّد احمد خا ے نظریۂ ادب و فن کے اصولی عقائد پر پورا اُترنے کی کوشش کی ہے۔ وہ زندگی کو برحق تسلیم رتے ہوئے گریز کے مخالف ہیں۔ ان کے خیالات میں یہ زندگی کبھی تلخ اور کبھی شیریں ہے ں میں کبھی کامیابی حاصل ہوتی ہے اور کبھی حسرت و ناکامی۔ وہ چاہتے ہیں کہ شاعر و ادیب ں زندگی کے پر آشوب سمندر میں تیرنا سیکھیں۔ انسان کی سیرت اسی کشمکش میں نکھرتی ے۔ جو ادیب یا شاعر اس سے گریز اختیار کریں گے وہ شاید ادب کو الفاظ کا کھیل بنا کے اپنا ا اپنے جیسے بے ہمت اپاہجوں کا دل بہلائے لیکن اس کی تحریر میں وہ قوت اور جوش ر خلوص پیدا نہیں ہو سکتا جو اقوام اور افراد کی تقدیر بدل دیتا ہے۔ ادب اس وقت ت آفریں بنتا ہے جب وہ زندگی کے تقاضوں سے آشنا ہو اور وہ انسان کے دل میں رگی کا جوش اور ولولہ اور اس کے حسن و شوکت کا زیادہ گہرا احساس پیدا کرے۔

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معرکہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

اقبال کے خیال میں ادب اور تمام فنونِ لطیفہ کا اعلیٰ ترین مقصد خودی کا استحکام ہے۔

---

[1] "اقبال کے حضور" صفحہ ۵۴-۵۵

جوادب انسان کو اس کی خودی سے بیگانہ کرتا ہے اور تسخیر عالم کے لئے اس کو آمادہ نہیں کرتا
وہ انفرادی اور قومی زندگی کے لئے مہلک ہے۔

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دین ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کی شاعری خود ان کے بیان کردہ اصول کی بہترین مثال ہے۔ اگر ایک طرف سید
خاں نے ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہا تھا اور ان کی تحریر
اور تہذیب الاخلاق کے مجموعی اثر نے شعوری طور پر ادب کا رشتہ اپنے زمانے کی ریاست
اور معاشرت سے مربوط کر کے اجتماعی زندگی کے مسائل کا ترجمان بناتے ہوئے مسلمانوں کی
قومی اور سیاسی شعور کو بیدار کیا اور ان میں ایک اضطراب پیدا کر دیا۔ اس اضطراب کا فطری
نتیجہ تھا کہ مسلمان اب اس کی تسکین کی خاطر کوئی لائحہ عمل اختیار کریں۔ کم از کم ہندوستان
میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام اس وقت ان کا مطمع نظر بن گیا۔

سید احمد خاں نے دو قومی نظریہ پیش کیا تو یہ اس وقت کی صورت حال میں ایک صبح
مسلمان کی طرف سے پہلا اعلانیہ اظہار تھا کہ اب ہندوستان میں ہندو اور مسلمان ایک
ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے دو قومی نظریہ اپنی ارتقا کی انتہا کی
منزلوں پر تھا اور درمیانی عرصے میں علیحدگی کے جذبات کا مختلف شخصیتوں کی طرف سے آئے
دن مختلف النوع اظہار ہوتا رہا۔ اتحاد پر ایک مدت تک سید احمد خاں کا اعتماد رہا۔ لیکن
ہندوؤں کی مسلم دشمن تحریکوں کے نتیجے میں وہ اس کی طرف سے یکسر مایوس ہو گئے تھے
بیسویں صدی کے ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے یہ مسائل مزید خدشات اور خطرات کا
سبب بن گئے۔ چنانچہ ان کی جانب سے شدید ردعمل کا اظہار آئے دن مختلف صورتوں میں
ہوتا رہا۔ اقبال نے بھی ان مسائل اور خطرات پر گہری تشویش کا اظہار کیا تھا اپنے زمانے کے
عام حالات اور مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں:۔

" ہندی اور اُردو کے نزاع سے لے کر جب سالہا سال ہوئے مسلمانوں

کی آنکھیں کھلیں اور انھوں نے محسوس کیا کہ سر سید کا یہ قول کہ ہمارا اور ہندوؤں کا راستہ الگ الگ ہے - حرف بحرف صحیح ہے ...... یہ احساس اس وقت بھی قائم تھا جب ترک حوالات کی تحریک زوروں پر تھی اور اس وقت بھی جب کانگریس نے علی الاعلان مسلمانوں کی جداگانہ قومیت سے انکار کیا - جب نہرو رپورٹ پیش کی گئی اور جب اس سیاسی محاذ کے ساتھ قومی تعلیم اور قومی زبان کے نام سے ایک نیا محاذ ہماری تہذیب و تمدن اور ہمارے اخلاق ومعاشرت کے خلاف قائم کیا گیا ..... [۱]"

اقبالؔ بجا طور پر ہندی یا ہندوستانی کے نعرے کو مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی ایک سازش سمجھتے تھے - چنانچہ کہتے تھے کہ .....

"ہندی ہندوستانی کی تحریک دراصل اُردو پر حملہ ہے اور اُردو کے پردے میں بالواسطہ اسلامی تہذیب پر [۲]"

اس تحریک کی مخالفت میں اقبالؔ مولوی عبدالحق کی جہد مسلسل کے بڑے معترف اور قائل تھے - ایک خط میں مولوی عبدالحق کو لکھتے ہیں -

"آپ کی تحریک سے ہندوستان کے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے - بہت اعتبار سے یہ تحریک اس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتداء سر سید رحمۃ اللہ علیہ نے کی تھی [۳]"

سید احمد خاں مسلمانوں میں پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے قیام کے توسط سے ہندوؤں کے نصب العین کو سمجھ لیا تھا - کانگریس کے خلاف ان کے دیئے گئے بیانات اس وقت برعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کی نشاندہی کرتے تھے یہ بیانات انھوں نے

۱؎ ایضاً ص ۴۹

۲؎ ایضاً ص ۱۳۶

۳؎ مکتوب، مشمولہ "اقبالؔ اور عبدالحق" مرتبہ ممتاز حسن (لاہور ۱۹۷۳ء) ص ۴۶

لکھنؤ میں ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء کو دیئے تھے۔ ان بیانات کو دراصل ۱۸۹۲ء کے آئین کے جواب میں مسلمانوں کا پیشگی نقطۂ نظر سمجھنا چاہیے۔ یہ آئین ۱۸۶۱ء کے آئین کی ترمیم میں تھا۔ اس کی رو سے مرکزی اور صوبائی کونسلوں کی رکنیت کی تعداد میں اضافہ ہوا[۱]۔ اس آئین کے تحت ۱۸۹۳ء میں انتخابات ہوئے۔ انتخابی حلقے مخلوط تھے جن میں مسلمان امیدواروں کو شدید ناکامی ہوئی۔ اس سے قبل میونسپل اور ڈسٹرکٹ کونسل کے انتخابات میں جو کچھ ہوا تھا، اسی کا اعادہ ہوا[۲]۔ ہندوؤں کو اس طریقۂ کار حکومت کو قبول کرنے میں پس و پیش نہ تھا لیکن مسلمانوں کو اس سے بجا طور پر خدشات محسوس ہوئے، کیونکہ وہ اقلیت میں تھے۔ انھوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے علیحدہ نشستوں اور جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے سر سیّد احمد خان کے اس ردِّ عمل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا۔

"...... سر سیّد اس نکتے کو خوب سمجھے۔ انھوں نے نہایت صحیح کہا کہ مجھے ایسے آئین سے کوئی دلچسپی نہیں جس میں میرا کوئی حصّہ نہیں۔ یا اگر کہنے کو ہے بھی تو اپنا حق منوا سکوں نہ اسے چھننے سے روک سکوں ....

سر سیّد کی رائے نہایت صائب تھی۔ سر سیّد نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ کیا ہے ...... سر سید کا کتنا بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اس خطرے کو بھانپ لیا جو بحیثیت ایک قوم مسلمانوں کو درپیش تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت پر زور دیا۔ وہ جب تعلیم پر زور دیتے، تہذیب و تمدّن میں آگے بڑھنے کی تاکید کرتے جب بھی ان کا کہنا یہی تھا کہ ہم اپنا جداگانہ ملّی وجود ہر حالت میں قائم رکھیں ...... یہی وجہ ہے کہ علی گڑھ کی بدولت ایک عام بیداری پیدا ہوئی اور قوم کے قوائے علم و عمل میں حرکت آئی۔ یہ گویا

---

[۱] اے۔ آر۔ اینگر "The Indian Constitutions" (مدراس ۱۹۲۳ء) ص IXC

[۲] حسن ریاض "پاکستان ناگزیر تھا" (کراچی ۱۹۶۷ء) ص ۴۵

ہماری نشاۃ الثانیہ ہی کی ایک تحریک تھی"[۱]

ایک اور جگہ بھی انھوں نے تقریباً اسی بات کو دہرایا ہے ۔

"میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سیّد احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لئے جو راہ عمل قائم کی تھی وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے"[۲]

چنانچہ یہی احساس تھا جس نے اقبالؔ کو ایک تو وطنی قومیت کی تردید پر مجبور کیا۔ انھیں دنیائے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کا خیال دلایا اور انھیں کم از کم برعظیم کے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا[۳]۔ دنیائے اسلام میں سیّد احمد خاں اور سیّد جمال الدین افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبالؔ ہی کی شخصیت ہے جس نے احیائے اسلام کے لئے نہ صرف ایک مربوط اور ٹھوس فکر دی، بلکہ عالم اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور مؤثر پیغام دیا۔ اپنے اس کام میں اقبالؔ نے خصوصاً سیّد احمد خاں سے کسی اہم مسئلے میں کسی بڑے اختلاف رائے کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ہندوستان اور مسلمانوں کی حد تک جو مسائل درپیش رہے ۔ ان کے تعلق سے تو مقاصد، نصب العین اور اصول و نظریے میں دونوں میں بڑی حد تک یکسانیت اور مماثلت ہے ۔

۱؎ "اقبالؔ کے حضور" ص ۲۹۲ ــ ۲۹۳

۲؎ "گفتار اقبال" ص ۷۳

۳؎ اس سلسلہ میں اقبالؔ کا معروف خطبۂ الٰہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء (مشمولہ شاملو "Speeches and statements of Iqbal" لاہور ص ۳ ــ ۳۶) کانگریس کے قیام کے جواب میں سیّد احمد خاں کے مذکورہ بیانات کا فی الحقیقت تکملہ ہے ۔

ڈاکٹر فرمان فتح پوری

اُردو شعر و ادب پر اقبالؔ کے اثرات

اقبالؔ نے اپنے فکر و فن کی تخلیق و تعمیر میں جہاں دوسروں سے بہت کچھ لیا ہے، وہاں زمانے کو بہت کچھ دیا بھی ہے۔ ان کی یہ دین، اپنے گرد و پیش یعنی برصغیر کے علاقوں تک محدود نہیں رہی بلکہ بیرونی دنیا پر بھی اس نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ یورپ، امریکہ، روس اور ممالکِ اسلامیہ، ہر جگہ ان کے فکر و فن کے مطالعے کو اہمیت دی گئی ہے۔ کلام کے ترجمے ہوئے ہیں، تحقیقی و تنقیدی کتب و مقالات لکھے گئے ہیں۔ خیالات و اسلوب سخن کو سراہا گیا ہے اور دنیا کے صف اول کے شاعروں میں ان کا شمار کیا گیا ہے۔ عالمی سطح پر یہ شہرت و مقبولیت برصغیر کے شعراء میں شاید ہی کسی کو میسّر آئی ہو۔ خاص طور پر اقبال نے اپنی زندگی بلکہ شاعری کے ابتدائی زمانے ہی میں دنیا کے علمی و ادبی حلقوں کو جس طرح اپنی جانب متوجہ کر لیا اس کی مثال کوئی دوسری اُردو میں نظر نہیں آتی۔ ممکن ہے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ ان کی تحریریں اردو کے علاوہ فارسی اور انگریزی میں بھی ہیں۔ بلکہ زیادہ درست یہی ہے کہ ان کی فارسی اور انگریزی تصنیفات ہی بیرونِ ملک ان کی شہرت کا باعث بنی ہیں۔ خودی اور بیخودی کے متعلق ان کے خیالات، اسرار و رموز کے ذریعے ابتداءً یورپ پہنچے اور دوسرے مابعد الطبیعیاتی اور سیاسی افکار۔ ان کی انگریزی تصانیف "فلسفۂ عجم" اور "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کی معرفت، اہلِ مغرب پر اثر انداز ہوئے۔ ملک کے اندر اور بیرونِ ملک، لوگوں کا اقبالؔ کی جانب متوجہ ہونا یا ان سے متاثر ہونے کا سبب یہ نہ تھا کہ ان کا ماحول یا ان کا عہد، بڑے لوگوں سے خالی تھا یا ان کے

ہم عمروں اور ہم عصروں میں غیر معمولی فکری و فنی بصیرت کے اہل قلم موجود نہ تھے ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے جس عشرے میں علامہ اقبال پیدا ہوئے اسی میں یا اس سے ملحق عشروں میں متعدد نامور افراد پیدا ہوئے، برصغیر میں قائداعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پنڈت جواہر لال نہرو۔ رادھا کرشنن، سروجنی نائیڈو، رابندر ناتھ ٹیگور، مولانا حسرت موہانی، مولانا محمد علی جوہر، ظفر علی خاں، ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حسن نظامی اور علامہ نیاز فتح پوری سبھی تقریباً اقبال کے ہم عمر و ہم عصر ہیں اور کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے اپنے شعبہ ہائے فکر و فن میں منفرد حیثیتوں کے مالک نہ تھے۔ شعراء میں اصغر، فانی، جگر، فراق، عزیز لکھنوی، صفی لکھنوی، سرور جہاں آبادی، چکبست، نادر کاکوروی اور جوش ملیح آبادی کو بھی اقبال کے معاصروں میں شمار کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اقبال کے عہد پر بعض بزرگ تر ادیبوں اور شاعروں مثلاً مولانا حالی، مولانا شبلی، ڈپٹی نذیر احمد، محمد حسین آزاد اور اکبر الہ آبادی کا ایسا زبردست سایہ تھا کہ اس کی چھاؤں میں کسی پودے کا بڑھنا اور بار آور ہونا آسان نہ تھا ان میں سے بعض اس وقت تک حیات تھے جبکہ اقبال کی شہرت ملک سے باہر جا چکی تھی۔ اکبر الہ آبادی سے تو تصوف کے مسئلے پر اختلاف کے سبب، اقبال سے مراسلت بھی رہی اور اکبر کے خطوط شاہد ہیں کہ وہ اقبال کے کمالات کے بہرطور معترف رہے۔ سرسید کا انتقال اگرچہ اس وقت ہوا جبکہ اقبال کی عمر صرف بیس اکیس سال کی تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے اثرات نے شروع میں اقبال کے اثرات کا راستہ ضرور روکا ہوگا۔

عہد اقبال میں باہر کی علمی و ادبی فضا، برصغیر سے بھی زیادہ پُر وقار و پُر عظمت تھی۔ اقبال جب انگلستان پہنچے تو نطشے کے انتقال کو تھوڑے دن ہوئے تھے پھر بھی اس کے افکار کا غلغلہ عام تھا فرانسیسی مفکر برگساں تو اقبال کا یکسر ہم عمر و ہم عصر تھا۔ دونوں کی ملاقات بھی ہوئی تھی پروفیسر آسین (ASIN) بھی، جن کا تحقیقی کام، ڈانٹے کی ڈیوائن کمیڈی کے سلسلے میں عالم شہرت رکھتا ہے اقبال کے ہم عصر تھے اور ان کی زیر صدارت، اقبال نے یورپ میں ایک لکچر بھی دیا تھا۔ سیاسی شخصیتوں میں چرچل، مسولینی، رضا شاہ پہلوی مصطفےٰ کمال پاشا

اسٹالین، مورخوں اور مفکروں میں برٹینڈرسل، تھامس آرنلڈ، جے ٹائن بی، کارل مارکس، لینن،
اور ٹراسکی، تخلیقی ادیبوں میں برناڈشا اور سمرسٹ ماہم اور سائنس دانوں میں آئن اسٹائن
وغیرہ خاص اقبال کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کا عہد
دنیا کی تاریخ علم و فن کا ایک نہایت ہی درخشاں باب تھا۔ اس میں ایک دو نہیں درجنوں
ایسے افراد موجود تھے۔ جنہیں بین الاقوامی سطح پر، اقبال کے نہایت طاقتور حریف یا مد مقابل
کی حیثیت حاصل تھی۔ اس کے باوجود اقبال نے خود کو دنیا سے منوایا اور اپنے فکر و فن کے
اثرات برصغیر اور ممالک اسلامیہ سے آگے بڑھ کر مغرب پر بھی مرتب کئے۔

ہر چند کہ بیرونی دنیا تک اقبال کی شہرت ۱۹۱۵ء یعنی اسرار خودی کی اشاعت
کے بعد پہنچی بلکہ ان کا اندازِ سخن سرائی اور طرز فکر شروع ہی سے برصغیر کے لئے کچھ اتنا
نیا، منفرد اور انقلاب آفریں تھا کہ ان کے ہمعصر بلکہ ان سے بزرگ تر ہم عصر شعراء اور سیاسی
رہنما بھی ان سے متاثر ہوئے اور ان کے فکر و فن کی داد دیئے بغیر نہ رہ سکے، اکبر الہ آبادی
نے اپنے خط میں اقبال کو لکھا "آپ کی نظم میں نے پڑھی، ماشاءاللہ چشم بددور۔ بعض
اور بزرگوار بھی تھے سب نے تعریف کی لیکن مجھ پر بہت گہرا اثر ہوا، وہ اثر باعث سکون
خاطر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو چشم بصیرت عطا فرمائی ہے کہ اس عمر میں بلا تجربہ دنیا آپ کے
دل کی نظر کم سے کم اخلاقی حقائق کی طرف ہے۔

کافروں کی مسلم آئینی کا نظارہ بھی دیکھ

کس قدر بلیغ و صحیح و لبریز معنی ہے۔ اگرچہ یہ لطیف و خوبصورت و بلیغ ترکیب الفاظ
آپ کی علمی قابلیت اور خاص شاعرانہ سلیقہ کا نتیجہ ہے لیکن یہ خیال مرتب و باوقعت
ہوکر کس کے دماغ کو نصیب ہوتا ہے "گرم گفتاری اور خودداری" کے قوافی بھی حقائق
کے مضامین سے مزین ہیں "شکست رشتۂ تسبیح" اور "پختہ زناری" آپ کا حصہ ہے
غرض جملہ اشعار لاجواب ہیں"۔ اسی طرح ایک دوسرے خط میں اقبال کے جذبۂ ملی
کو سراہتے ہوئے لکھا ہے کہ " وہ بار غم جو میرے دل پر مستولی تھا آپ کے دل نے
اٹھا لیا۔ وہی درد تھا، وہی سمجھ اور بصیرت تھی جس نے آپ کے قلم سے قوم فروشی کی

طعن تر شوادی ۔ یوں تو ہر شخص کے خیالات علیحدہ ہوتے ہیں اور آپ تو ماشاءاللہ ابھی کم عمر میں آپ کو بہت کچھ کرنا ہے ۔ حسن نظامی کی تحریر سے آپ کی مشغولی طاعت و قرآن خوانی کا ذکر دریافت کر کے خوش ہوا ۔ پس آپ شہدائے علی الناس میں داخل ہیں یا انشاءاللہ داخل ہو جائیں گے ۔ میرے حق میں دعا فرماتے رہئے ۔ جب قوم تھی تو سب کہہ سکتے تھے ۔ خیر جو کچھ ہو ۔ اب آپ کے سپرد چارج ہے ۔ ہم تو آپ کی ملاقات کی حسرت کو مول لینے پر مستعد ہیں آپ کا مصرعہ

در گرہ ہنگامہ داری چو سپند

ہم کو ہمیشہ یاد رہتا ہے ۔ بیدل نے کہا ہے ؎

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو سمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بہ چمن در آ

لیکن آپ کا مصرعہ بلیغ تر ہے[۱] "

شاعری کی طرح اقبال کے سیاسی افکار نے بھی معاصرین کو اپنی طرف متوجہ کیا سروجنی نیڈو اور پنڈت جواہر لال نہرو وغیرہ نے اقبال کی وفات پر انھیں زبردست خراج تحسین پیش کیا ہے ۔ بابائے قوم قائداعظم محمد علی جناح کے نام اقبال کے خطوط جناح کے پیش لفظ کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں اور ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کی کیسی قدر و منزلت تھی یوم اقبال کے ایک جلسے کی صدارت کرتے ہوئے قائداعظم نے اپنے خطبہ میں کہا تھا کہ "اگر میری زندگی میں ہندوستان میں اسلامی ریاست قائم ہو گئی اور مجھے اپنے اعزاز کے انتخاب کا دیا گیا تو ہم اسلامی ریاست کے نگران اعلیٰ بننے پر کلام اقبال کو ترجیح دوں گا[۲] "

اپنے عہد اور اپنے ہم عصروں پر اقبال کے یہ اثرات جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے ان کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں رونما ہونے لگے تھے ۔ اردو کے جن ادیبوں اور

---

[۱] سیرت اقبال صفحہ ۳۵-۳۶   [۲] نذر اقبال صفحہ ۱۴۰

شاعروں کو انگریزی ادب اور مغربی خیالات سے واقفیت تھی۔ وہ خاص طور پر اقبال کی طرف متوجہ ہوئے۔ ممتاز شاعر نادر کاکوروی (۱۸۶۷ء - ۱۹۱۲ء) جنھوں نے درجنوں انگریزی نظموں کے منظوم ترجمے اردو میں کئے اور مغربی خیالات و افکار سے ماخوذ ان کی متعدد نظمیں مقبول ہوئیں۔ اقبال سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی نظم "شمع مزار" کے آخری شعر میں اقبال کی نظم "شمع" (بزم جہاں میں میں بھی ہوں اے شمع دردمند) کے متعلق لکھا ہے۔

اس تیرہ روزگار و پر آشوب دور میں ‏ دو تیرے دردمند ہیں اقبال اور میں

منشی درگا سہا ئے سرور جہاں آبادی (۱۸۷۳ - ۱۹۱۰) بھی اقبال کی ہم عصروں میں تھے، نادر کاکوروی اور چکبست کی طرح ان کا انتقال بھی عمر طبعی کو پہنچنے سے بہت پہلے ہوگیا۔ سرور جہاں آبادی اور اقبال کی قومی اور مناظر قدرت سے متعلق نظموں میں جو ہم رنگی ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے، لیکن سرور نے اقبال کے اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ ان کی ایک نظم کا عنوان ہے "فضائے برشگال اور پروفیسر اقبال"[۱]۔ اس میں ‏ انھوں نے اقبال کو "بلبل پنجاب" کا لقب دے کر نغمہ سرائی کی دعوت دی ہے۔

بہار آئی شگفتہ ہو اے گلِ پنجاب ‏ چہک چہک کہ کدھر ہے تو بلبلِ پنجاب
ترانۂ لب شیریں نوا کے دن آئے ‏ غزل سرا ہو کہ تیری صدا کے دن آئے
ادھر بھی کوئی ایاغِ مئے سخن ساقی ‏ اٹھے وہ جھوم کے بادل گھٹا کے دن آئے
ترانہ سنج ہو، او، بلبلِ ریاضِ سخن ‏ کہاں ہے تو کہ چمن میں فضا کے دن آئے
ترے بغیر ہیں مرغانِ نغمہ زن خاموش ‏ ترے بغیر ہیں یاروں کی انجمن خاموش

چکبست لکھنوی (۱۸۸۲ء - ۱۹۲۶ء) کی قومی و وطنی شاعری پر اقبال کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ حامد اللہ افسر میرٹھی نے بھی زیادہ تر اقبال ہی کے زیرِ اثر کہا ہے۔ جوش ملیح آبادی ساغر نظامی، احسان دانش، روشن صدیقی کے خیالات و اسلوب پر بھی اقبال کا گہرا اثر ہے۔

---

[۱] خمکدۂ سرور ص ۴۵

یہ الگ بات ہے کہ ان سب کی رائیں جدا جدا ہیں اور سب کا اپنا اپنا رنگ ہے بقول عبدالمالک آروی قدرت نے "ان پر یہ مخصوص بارش کرم کی کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے اسکول کو بہت بڑا فروغ دیا[1]" ان کے معاصرین میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے ان کے اثرات کا اعتراف نہ کیا ہو اور ان کے فکر وفن کی داد نہ دی ہو۔ صرف اردو فارسی کے مسلمان شاعروں نے نہیں بلکہ غیر مسلموں اور غیر زبانوں کے معاصر شعراء نے بھی ان کے کلام کو سراہا ہے۔ مقالات لکھے ہیں۔ ترجمے کئے ہیں اور کتابیں لکھی ہیں۔ ٹیگور نے اقبال کی وفات پر کہا تھا کہ "اقبال کی وفات نے ہمارے ملکی ادب میں ایک ایسا خلا پیدا کر دیا ہے جس کی تشبیہ ہم ایک خوفناک زخم سے دے سکتے ہیں، اس کے اندمال کے لئے ایک مدتِ مدید چاہیئے۔ اس دنیا میں ہندوستان کا مقام اتنا محدود اور مختصر ہے کہ اس کی ادبی زندگی میں ایک ایسے شاعر کی کمی جو بین الاقوامی شہرت کا مالک تھا۔ ملک کا ناقابل تلافی نقصان ہے[2]" مشہور ہندو لیڈر اور اہل قلم ڈاکٹر سچا نند سنہا آنجہانی نے اب سے کوئی تیس سال پہلے اقبال کی زندگی اور ہنر پر پانچسو صفحوں کی ایک ضخیم کتاب لکھی ہے[3] اور سکھ ادیبوں میں اقبال سنگھ کی تعارف کی محتاج نہیں۔ شیخ عبدالقادر نے ہم عصر شعراء پر اقبال کے اثراتِ پر بحث کرتے ہوئے بہت صحیح لکھا ہے کہ ادیبوں اور شاعروں میں شاید ہی کسی نے اپنے زمانے کے ادیبوں کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا علامہ اقبال نے[4]"

اقبال کا اثر، اپنے ہمعصر اردو شاعروں اور ادیبوں پر ہمہ گیر تھا۔ موضوع، مواد اندازِ فکر، ہیئت اور اسلوب ہر اعتبار سے انھوں نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اصناف شاعری میں بھی ان کے تجربات کی تقلید کی گئی۔ اقبال سے پہلے اردو شاعری کے عام موضوعات حسن وعشق، اور اس سے پیدا شدہ کوائف ومحسوسات تھے اردو

---

[1] اقبال کی شاعری ص ۶۵

[2] جوہر (اقبال نمبر) ص

[3] اقبال ہز پوئٹری اینڈ میسج

[4] نذر اقبال (اقبال پر شیخ عبدالقادر کے مقالات ومضامین کا مجموعہ) ص ۱۳۳

حالی اور آزاد کی بدولت قدرتی مناظر اور اخلاقی اصلاحات کی منزلوں تک پہنچی تھی مثنوی اور قصیدے کی صنفیں ، بدستور قائم تھیں۔...... البتہ ان کے موضوعات صرف اتنی تبدیلی ہوئی تھی کہ قصتے کہانی اور امراء و رؤسا کے جگہ بعض تاریخی واقعات اور برگزیدہ شخصیتوں نے لے لی تھی۔ ہیئت کے تجربے اگرچہ بہت پہلے شروع ہو چکے تھے۔ لیکن انھیں اعتبار حاصل نہ ہوا تھا۔ اسلوب کو صرف خیال کی سجاوٹ کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا اور شعوری طور پر ضائع لفظی و معنوی سے اسے اس طرح آراستہ کیا جاتا تھا کہ تخلیقی عمل پر صنعت گری کا گمان ہوتا تھا۔ اقبال کا جدید ذہن، ان روایات کی تقلید پر رضامند نہ ہو سکا۔ انھوں نے اردو شاعری کو انسان کی حقیقی زندگی اور اس کے مسائل سے ہم کنار کر کے تامّل و تفکّر کے عناصر سے ہم آہنگ کیا۔ سچے جذبوں ، روحانی قدروں اور حیات افروز خیالات کو جگہ دے کر اس کے لہجے کو پر وقار اور محترم بنایا۔ مغرب سے وہی چیزیں لیں جن کی ضرورت تھی اور جو انسانی مسائل کے حل میں معاون ہو سکتی تھیں۔ زندگی کے بارے میں منفی رجحانات کو ترک کر کے مثبت رجحانات کو جگہ دی اور ادب کو زندگی سے اس طرح ہم رشتہ کر دیا کہ دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہ رہا۔ ہیئت میں بھی وہ لکیر کے فقیر نہ رہے بلکہ مغرب کے زیر اثر نظموں کے ڈھانچوں میں نئی نئی تبدیلیاں کیں۔ مسدّس کی ہیئت کو دبیر ، انیس اور مولانا حالی نے برت کر اردو شاعری میں اس کی اہمیت اُجاگر کر دی تھی۔ اقبال نے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اپنی طویل نظموں میں زیادہ تر مسدّس ہی سے کام لیا۔ چنانچہ ہمالیہ ، تصویر درد ، شکوہ ، جواب شکوہ ، شمع و شاعر ، طلوع اسلام خضر راہ اور مسجد قرطبہ وغیرہ مسدّس ہی کی شکل میں ہیں اور ان نظموں کے ذریعہ مسدّس کو ایسا اعتبار حاصل ہوا کہ بیسویں صدی کے بیشتر نظم نگار شعراء نے اسے اپنا لیا۔ اسلوب کو لفظوں اور صنعتوں کی مدد سے نہیں خیال کی بلندی اور فکر کی گہرائی کے ذریعے پُرشکوہ اور جاندار بنانے کی کوشش

شعر و سخن سے قطع نظر ، مسلمانان برصغیر کے فکر و ذہن پر اقبال

افکار کے اثرات ونقوش بھی بہت گہرے ہیں۔ اقبالؔ سے پہلے سرسید احمد خاں کی شخصیت ایسی ہے جن کے خیالات ونظریات نے ہمہ گیر انداز سے مسلمانوں کو متاثر کیا تھا۔ لیکن بیسویں صدی کے حالات، انیسویں صدی سے بہت مختلف تھے اور ان کی روشنی میں لوگوں کو ہم خیال بنانے کے لئے اقبال کے روپ میں ایسے فرد کی ضرورت تھی جو مشرق ومغرب، دونوں کے مسائل اور ان کے تصادم وہم آویزی سے پیدا ہونے والے حالات سے باخبر ہو۔ پھر یہ بھی ہے کہ سرسید کے اثرات کا حلقہ عام طور پر تعلیم اور مذہبی اصلاحات تک محدود تھا اور ان کا خطاب صرف برصغیر کی ملت اسلامیہ سے تھا۔ اس کے برعکس اقبالؔ نے مسلمانوں کے پورے سیاسی، تہذیبی مذہبی اور قومی ڈھانچے کو ہلا کر رکھ دیا اور مسلمانانِ برصغیر کے ساتھ ساتھ سارے ممالک اسلامیہ کو اپنا مخاطب بنایا۔ نتیجۃً ان کے اثرات کی حدود سرسید کے اثرات سے آگے بڑھ گئیں۔ ان کا اثر صرف مقامی طور پر نہیں بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ اور اسکے بعد بین الاقوامی سطح پر بھی محسوس کیا گیا۔ فیض احمد فیض نے قومی زندگی پر اقبالؔ کے اثرات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اقبالؔ نے ہماری قومی کاروبار میں خواہ وہ سیاست ہو، خواہ اخلاقیات ہو، خواہ مذہب ہو خواہ کوئی اور قومی زندگی کا شعبہ ہو اس میں تفکر وتدبر کا ایک ایسا عنصر شامل کردیا جو پہلے موجود نہ تھا۔ پہلے بہت سی باتیں جو کہ محض وہم وگمان کے بل پہ لوگ سلوگنز (SLOGANS) کے طور پر استعمال کیا کرتے تھے۔ اقبالؔ نے ان کو سوچنے کا، غور کرنے کا، مشاہدہ کرنے کا، مطالعہ کرنے کا، تجزیہ کرنے کا، استنباط کرنے کا اور اس سارے ذہنی پروسز (PROCESSES) سے گزر جانے کا ڈھب سکھایا۔ صرف خواص کو نہیں بلکہ عوام کو بھی ان باتوں سے آشنا کیا"[۱۵] علاوہ ازیں اقبالؔ نے لوگوں کے ذہن کو ان اثرات سے بھی ایک حد تک آزاد [illegible] امداد دی جو غلامی کے سبب پیدا ہوگئے تھے۔ ساتھ ہی شعر وادب اور فکر وفن کو [illegible] عطا کیا اور وہ مقام یہ تھا کہ شعر وادب تفریح کی چیزیں نہیں بلکہ زندگی کا

---

[۱۵] [illegible] برلی (اقبال نمبر) ص ۱۳۲